# SAMMLUNG

# THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

---

## DOGMENGESCHICHTE

BEARBEITET

VON

**Dr. ADOLF HARNACK**
ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN MARBURG

**ZWEITER BAND**

**FREIBURG I. B. 1888**
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

# LEHRBUCH

DER

# DOGMENGESCHICHTE

VON

**Dr. ADOLF HARNACK**
ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN MARBURG

**ZWEITER BAND**

DIE ENTWICKELUNG DES KIRCHLICHEN DOGMAS I

ZWEITE
UNVERÄNDERTE AUFLAGE

**FREIBURG I. B. 1888**
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC -9 1931

2422

---

*Das*
*Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen*
*behält sich die Verlagshandlung vor.*

---

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

# Vorwort.

Die erste Hälfte des zweiten Theiles der Dogmengeschichte erscheint hier besonders und als zweiter Band, weil sie ein Ganzes für sich bildet und ich in der nächsten Zeit durch andere Arbeiten an dem Abschluss des Werkes gehindert sein werde.

Die Darstellung auf den folgenden Blättern wäre kürzer ausgefallen, wenn ich mich von der Richtigkeit der Annahme hätte überzeugen können, dass in der Geschichte des Dogmas vom vierten bis zum achten Jahrhundert ein einziger, Alles bestimmender Gedanke zu seiner correcten Entfaltung gekommen sei. Diese Annahme beherrscht, von einigen Monographieen abgesehen, die gesammte Dogmengeschichtsschreibung und giebt den Darstellungen der Protestanten und Katholiken ein einheitliches Gepräge. Ich theile sie in gewissen Grenzen; aber eben diese Grenzen — ich habe sie Seite 48 ff. zu bestimmen versucht — sind bisher nicht genügend beachtet. Im vierten Jahrhundert hat die, an dem altkirchlichen Erlösungsgedanken gemessen, correcte Formel gesiegt; aber die Väter, welche ihr schliesslich zum Siege verholfen haben, haben ihr nicht die Auslegung gegeben, welche sie ursprünglich verlangt hat. Im fünften Jahrhundert, resp. im siebenten, hat umgekehrt eine, am Erlösungsgedanken gemessen, incorrecte Formel triumphirt; man hat ihr jedoch eine Auslegung beigesellt, welche das Incorrecte einigermassen wieder gutmacht. In beiden Fällen sind aber die Unvollkommenheiten des Abschlusses, die sich aus verschiedenen Umständen erklären, von höchster Bedeutung geworden. Denn in ihnen liegt es begründet, dass das Phantom von Christus nicht völlig den geschichtlichen Christus verdrängt hat, und, um sie zu überwinden, hat man sich auf's neue an die Philosophie, vor allem an Aristoteles, gewendet. Die orthodoxe Kirche verdankt der incorrecten Form, in welcher das trinitarische und das christologische Dogma zum Abschluss gebracht worden sind, Beides, den Contact mit dem Evangelium

und den erneuten Contact mit der antiken Wissenschaft, d. h. die Scholastik.

Die Darlegung dieser Verhältnisse verlangte ein genaueres Eingehen auf den dogmengeschichtlichen Process, als dies in den gebräuchlichen Lehrbüchern üblich ist. Das Dogma hat sich langsam und unter schweren Hindernissen entwickelt. Keine einzige der Actionen darf in der Darstellung übersehen werden, und namentlich ist die Zeit zwischen dem 4. und 5. Concil nicht minder wichtig als irgend eine andere. Die politischen Verhältnisse, an keinem Punkte allein ausschlaggebend, erheischten doch überall, ebenso wie die abendländischen Einflüsse, sorgfältige Beachtung. Ich hätte sie noch ausführlicher erörtert, wenn mich nicht die Rücksicht auf den Umfang des Buchs davon abgehalten hätte. Die abendländischen Zustände und Entwickelungen habe ich herbeigezogen, soweit sie den morgenländischen verwandt gewesen sind und auf sie eingewirkt haben. In dem folgenden Buche werde ich bei Augustin einsetzen. Theologisch-wissenschaftliche Ausführungen der Väter sind nur berücksichtigt, wo sie für das Verständniss des Dogmas unentbehrlich erschienen. Jedenfalls fürchte ich nicht, hier zuviel gethan zu haben. Auch den Studirenden der Theologie darf m. E. eine kürzere Darlegung, wenn sie nicht blosser Leitfaden sein soll, nicht geboten werden. Die christliche Dogmengeschichte — vielleicht die complicirteste Entwickelungsgeschichte, die wir vollständig zu übersehen vermögen — bietet dem Forscher die grössten Schwierigkeiten, und sie ist doch neben dem Studium des Neuen Testamentes und bei der gegenwärtigen Lage des Protestantismus die wichtigste Disciplin für Jeden, der Theologie wirklich studiren will. Der Theologe, welcher die Universität verlässt, ohne mit ihr gründlich vertraut zu sein, verfällt in den entscheidendsten Fragen rettungslos der Herrschaft der Autoritäten des Tages. Der königliche Weg aber, den F. Chr. Baur zum Verständniss der Dogmengeschichte gebahnt hat und auf dem Thomasius gefolgt ist, führt nicht zum Ziele; denn man lernt auf ihm den geschichtlichen Stoff nur in der Verkürzung kennen, welche die Vertheidigung des fertigen Dogmas erfordert.

Die Geschichte der Entwickelung des Dogmas bietet nicht das hohe Interesse, welches der Geschichte seiner Entstehung zukommt. Wenn man von den complicirtesten und ausgeführtesten Lehrformeln, von der Cultusmystik und dem christlichen Neuplatonismus, von dem Heiligen- und Ceremoniendienst des 7. und 8. Jahrhunderts zu Origenes und zum dritten Jahrhundert

zurückkehrt, so ist man erstaunt zu finden, dass eigentlich schon damals Alles vorhanden gewesen ist. Es steht dort nur unter einer Masse verschiedenartiger Stoffe und genoss eine unsichere Geltung. In mancher Hinsicht ist die ganze dogmengeschichtliche Entwickelung vom vierten Jahrhundert bis zu Johannes Damascenus und Theodorus Studita nur ein grosser Process der Reduction, Auswahl und Präcision gewesen. Man hat es nirgendwo mehr im Orient mit neu Eintretendem und Originalem, vielmehr überall mit Ueberliefertem und Abgeleitetem, in steigendem Masse sogar mit Superstitiösem zu thun. Dennoch wird das, worauf Jahrhunderte ein ernstes Nachdenken gerichtet haben und was ihnen heilig gewesen ist, seine Bedeutung so lange nicht verlieren, als noch bei uns ein Rest derselben Bedingungen vorhanden ist, unter welchen jene Zeiten gestanden haben. Wer aber könnte leugnen, dass jene Bedingungen — in Kirche und Wissenschaft — unter uns noch eine Macht sind? Darum sind auch die Glaubensformeln noch in Kraft, welche im byzantinischen Zeitalter geschaffen worden sind, ja sie sind noch immer die Dogmen κατ' ἐξοχήν in allen Kirchen, so dass der populäre Sprachgebrauch, der mit dem Worte „Dogma" in erster Linie die Trinitätslehre und die Lehre von der Gottmenschheit Christi bezeichnet, keineswegs im Unrecht ist. Der Forscher, welcher der Entwickelung dieser Dogmen seit dem 4. Jahrhundert nachgeht und bei der mangelnden Ursprünglichkeit und Frische der Stoffe an Freudigkeit zur Arbeit einbüsst, wird doch immerfort durch die Erwägung wieder belebt, dass er es hier mit Dingen zu thun hat, die eine ungeheuere Macht über die Köpfe und Gemüther der Menschen gewonnen haben und deren Herrschaft noch fortdauert. Und wie Vieles können wir, auch als freie evangelische Christen, hier noch immer lernen, zumal nachdem Generationen von Gelehrten dieser Geschichte den hingebendsten Fleiss gewidmet haben, so dass Niemand ihnen nachzuarbeiten vermag, ohne ihr Schüler zu werden.

Dass der Stoff, welcher auf den folgenden Bogen bearbeitet ist, universeller behandelt werden kann, als dies hier geschehen ist, weiss ich sehr wohl. Mir lag es vor Allem daran zu zeigen, wie die Dinge in ihrer concreten Erscheinung geworden und gewesen sind. Aber die Aufgabe, im Rahmen einer Dogmengeschichte das Dogma wirklich nach allen Seiten hin verständlich zu machen, ist im Grunde ebenso unlösbar wie jede gleichartige Aufgabe, die aus der Universalgeschichte ein einzelnes Object isolirt und in dieser Isolirung zu untersuchen verlangt. An diese Grenze brauche ich wohl nur zu

BT
21
.H3
v.2

erinnern. Aber noch ein Anderes ist zu sagen. Die Dogmen lassen unzweifelhaft eine Sublimirung zu, welche sie unserem Verständniss und unserer Empfindung näher bringen würde. Allein dieser hohen Aufgabe zu genügen, steht nicht in meinen Kräften, und selbst wenn ich die ungemeinen Eigenschaften des Psychologen und Religionsphilosophen besässe, würde ich doch gezögert haben, sie in den Dienst dieses Buches zu stellen; denn ich wünschte die Zuverlässigkeit des Gebotenen nicht durch Reflexionen zu bedrohen, welche stets mehr oder weniger subjectiv bleiben müssen. So habe ich mich auf einige Andeutungen beschränkt; man wird sie nur dort finden, wo die Natur des Stoffs selbst dazu aufforderte, hinter dem Ausdruck den weit entfernten Gedanken zu suchen.

Durchweg habe ich mich auch bei diesem Bande bemüht, eine Darstellung zu geben, die im Zusammenhang gelesen werden muss; denn ein dogmengeschichtliches Werk, welches nur zum Nachschlagen benutzt wird, hat seinen höchsten Zweck verfehlt. Auf die Beigabe zahlreicher Anmerkungen habe ich nicht verzichten zu dürfen geglaubt; aber der Text des Buches ist so gefasst, dass der Leser, wenn er es vorzieht, von ihnen abzusehen vermag.

Marburg, den 14. Juni 1887.

Adolf Harnack.

# Inhalt.

## ZWEITER THEIL:

## Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

### Erstes Buch:

### Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie.


Seite

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung . . . . 3—44

Die innere Lage der Kirche beim Anfang des 4. Jahrhunderts S. 3. Die relative Einheit der Kirche als Weltkirche, das Apostolische und die Verweltlichung S. 4. Die im Mönchthum gipfelnde Askese als Einheitsband S. 9. Der Zustand der Theologie S. 14. Die von Origenes beeinflusste Theologie wendet sich vom strengen Monotheismus ab S. 17. Die conservative Theologie im Orient S. 19. Der bedenkliche Zustand der Logoslehre und die epochemachende Bedeutung des Athanasius S. 21. Die beiden Entwickelungsreihen der Dogmengeschichte des Orients nach dem Nicänum S. 27. Die Periodisirung der Dogmengeschichte vornehmlich im Orient S. 30. Die erste Periode bis z. J. 381 S. 33. Die zweite Periode bis z. J. 451 S. 34. Die dritte Periode bis z. J. 553 S. 36. Die vierte Periode bis z. J. 680 S. 38. Die letzte Periode und der Abschluss des dogmengeschichtlichen Processes S. 40.

Zweites Capitel: Die Grundauffassung vom Heil und der allgemeine Aufriss der Glaubenslehre . . 44—68

I. Die Vorstellung von der Erlösung als Vergottung der Menschheit in Folge der Menschwerdung der Gottheit S. 44. Gründe, warum sich die dem Erlösungsgedanken entsprechenden dogmatischen Formeln verzögert und nicht rein durchgesetzt haben S. 48. II. Das moralische und verständige Element in der Glaubenslehre S. 53. Unter-

Seite

schied von Dogmen und von dogmatischen Voraussetzungen resp. Auffassungen S. 56. Aufriss der Glaubenslehre und der Dogmengeschichte S. 58. Zusatz 1: Beurtheilung des Princips der griechischen Glaubenslehre S. 59. Zusatz 2: Der Glaube an die Menschwerdung Gottes und die Philosophie S. 59. Zusatz 3: Die dem Dogma entsprechende griechische Frömmigkeit S. 60. Zusatz 4: Die Quellen, aus denen das griechische Dogma zu schöpfen ist, Schwierigkeit ihrer Auswahl und Benutzung, Unwahrhaftigkeit und Fälschungen S. 61. Zusatz 5: Die Form, unter welche der Glaubensausdruck gestellt worden ist S. 64. Zusatz 6: Die Details der Eschatologie, Ausgleich zwischen Realismus und Spiritualismus, Zurücktreten der Idee des Gerichts S. 65.

Drittes Capitel: Die Erkenntnissquellen und Autoritäten oder die Schrift, die Tradition und die Kirche . . . . . 68—115

Einleitung S. 68.

I. Die heilige Schrift. Das A. T. im Orient S. 70, im Occident S. 71. Das N. T. im Orient, Abschluss und Schwanken S. 72. Das N. T. im Occident S. 74. Das Inspirationsdogma und die pneumatische Exegese S. 75. Die Unsicherheiten der Exegese (Spiritualismus und Buchstäbelei) S. 76. Die Exegese der Antiochener S. 77. Die Exegese im Abendland, Augustin S. 79. Unsicherheiten über die Eigenschaften und die Sufficienz der h. Schrift S. 82. Die beiden Testamente S. 83.

II. Die Tradition. Schrift und Tradition S. 84. Der Glaube oder der Inhalt des Symbols ist Tradition, Entwickelung des Symbols, Unterschied von Orient und Occident S. 85. Die Subsumirung des Cultus, der Verfassung und der disciplinären Ordnungen unter den Begriff der apostolischen Tradition, die παράδοσις ἄγραφος S. 88. Die der Kirche eingestiftete Autorität und die Repräsentanz der Kirche S. 90. Die Concilien S. 91. Der kirchliche common sense S. 95. Das „Alterthum“, der Begriff der „Väter“ S. 96. Die Apostelgemeinden, die Patriarchate S. 97. Rom und der römische Bischof, Ansehen desselben im Orient S. 100. Beurtheilung der Neuerungen in der Kirche S. 104. Abschliessendes über den Gesammtbegriff der Tradition 106. Vincentius von Lerinum über die Tradition S. 106.

III. Die Kirche. Begriff und Definition der Kirche S. 109. Zurücktreten der Kirche in der eigentlichen Dogmatik S. 110. Anlässe auf die Kirche zu reflectiren, Vorwiegen des cultischen Interesses S. 112. Spaltungen der einen Kirche S. 114.

Seite

## A. Die Voraussetzungen der Erlösungslehre oder die natürliche Theologie.

Viertes Capitel: Die Voraussetzungen und Auffassungen von Gott dem Schöpfer als dem Spender des Heils . . . . . 116—129

Die Gottesbeweise, die Methode in der Gotteslehre S. 116. Die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes S. 118. Die Kosmologie S. 122 (Die obere Welt S. 123). Die Lehre von der Vorsehung, Theodice S. 124. Die Lehre von den Geistern, Einfluss des Neuplatonismus, praktische und cultische Bedeutung der Engellehre S. 125. Beurtheilung S. 128.

Fünftes Capitel: Die Voraussetzungen und Auffassungen vom Menschen als dem Subject des Heilsempfanges . . . . . 129—156

Das Gemeinsame S. 129. I. Die Anthropologie 130. Ursprung der Seelen S. 133. Ebenbild Gottes S. 134. Urstand S. 135. Urstand und Seligkeit S. 136. II. Die Lehre von der Sünde, dem Sündenfall und Tod S. 137. III. Einfluss der natürlichen Theologie auf die Erlösungslehre S. 139. Das Heilsgut etwas Natürliches S. 139. Die Seligkeit als Belohnung S. 140. Die Offenbarung als Gesetz; Rationalismus S. 140. Einfluss des Rationalismus auf das Dogma S. 143. Neutralisirung des Geschichtlichen; Rationalismus und Mystik stammverwandt S. 144. Genauere Darlegung der Ansichten des Athanasius S. 146, des Gregor von Nyssa S. 149, des Theodor S. 151, und des Johannes Damascenus S. 153. Schluss S. 156.

## B. Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

Sechstes Capitel: Die Lehre von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes . . . . . 157—172

Die entscheidende Bedeutung der Menschwerdung Gottes S. 157. Die Theorie des Athanasius S. 158. Die Lehren Gregor's von Nyssa S. 163. Pantheistische Umbiegungen des Gedankens der Menschwerdung S. 167. Andere Lehrer bis Joh. Damascenus S. 169. Ob die Menschwerdung abgesehen von der Sünde nothwendig erschien S. 170. Prädestinationsgedanke S. 171.

Seite

Anhang: Die Ideen der Erlösung vom Teufel und der Versöhnung durch das Werk des Gottmenschen 172—182

Todesleiden Christi S. 173. Tod Christi und Sündenvertilgung S. 174. Das dem Teufel gezahlte Lösegeld S. 174. Tod Christi als Opfer (stellvertretendes Strafleiden) S. 175. Abendländische Ansichten vom Werke Christi, juristische Kategorien, satisfactio S. 177. Christus als Mensch der Versöhner S. 179.

Siebentes Capitel: Die Lehre von der Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst . . . . . 182—275

1. Vom Anfang des Streits bis zur Synode von Nicäa . 183—231

Lucian und die Lucianisten S. 183. Darstellung und Erläuterung der Lehre Lucian's S. 185. Arius und der Ausbruch des arianischen Streits, die Parteien, die ersten Actionen bis zur nicänischen Synode S. 188. Die Formeln, an denen Arius Anstoss nahm S. 192. Die Lehre des Arius S. 194. Die Lehre des Bischofs Alexander S. 200. Die Lehre des Athanasius S. 204. Beurtheilung der beiden gegnerischen Christologien S. 216. Die Synode zu Nicäa, die Parteien S. 224. Das nicänische Symbol S. 226. Homousios und der Einfluss des Hosius S. 228. Scheinbarer Erfolg S. 230.

2. Bis zum Tode des Konstantius . . . . . 231—251

Die Situation nach dem Nicänum S. 231. Konstantin's Politik S. 233. Die Söhne Konstantin's, Konstantius S. 234. Die Vorherrschaft der Eusebianer S. 236. Marcell von Ancyra S. 237. Antiochenische Synoden S. 238. Die Synode von Sardika S. 240. Antiochenische Formel S. 241. Synoden zu Mailand, Photin von Sirmium S. 242. Alleinherrschaft des Konstantius, Synoden zu Sirmium, Arles, Mailand S. 243. Die strengen Arianer, die Homöusianer und die Homöer S. 245. Kaiserliche Unionspolitik zu Sirmium, Rimini, Seleucia, Nice und Konstantinopel; Sieg des homöischen Bekenntnisses S. 246.

3. Bis zu den Concilien von Konstantinopel 381—383 251—275

Die Annäherung der Homö- und Homousianer S. 252. Die Synode von Alexandrien und die Concession der Orthodoxen S. 254. Die neue Orthodoxie im Morgenland, die Kappadocier und ihre wissenschaftliche Trinitätslehre S. 255. Das antiochenische Schisma S. 260. Valens, die Herrschaft der Arianer im Orient, die Homöusianer schwenken zur Orthodoxie über, Verbindung mit dem Occident S. 261. Damasus, Spannung zwischen alter und neuer Orthodoxie S. 262. Gratian und Theodosius

Seite

S. 263. Theodosius stützt sich auf die neue Orthodoxie S. 264. Synode und Symbol von Konstantinopel i. J. 381, Sieg der neuen Orthodoxie vermöge der Politik und der Wissenschaft S. 264. Grosse Spannung mit dem Abendland S. 269. Ausgleichung i. J. 382, Verdienst des Ambrosius S. 270, 272. Ende des Arianismus, Synode vom J. 383 S. 271.

Anhang: Die Lehre vom h. Geist und von der Trinität 275—301

I. Der ganz unsichere Zustand der Lehre v. h. Geist in den ersten Jahrhunderten, Irenäus, Tertullian, Origenes, Ausbildung der Lehre nach dem Schema der Logoslehre S. 275. Arianer und Athanasius S. 277. Macedonianer (Pneumatomachen) und Athanasius S. 280. Die Lehre der Kappadocier, Homousie des Geistes, Unsicherheiten S. 281. Die Abendländer S. 283. Verdammung der Macedonianer i. J. 381 S. 284.

II. Die Trinitätslehre des Apollinaris und der Kappadocier S. 285. Vergleichung mit der Trinitätslehre Tertullian's S. 286. Aristotelisches und subordinatianisches Element in der Trinitätslehre S. 289. Tritheisten, Johannes Damascenus S. 290. Lehre von dem Ausgang des h. Geistes im Morgenland und Abendland S. 291. Behauptung der alten Trinitätslehre durch Photius S. 293. Philosophie und trinitarisches Dogma S. 294. Abendländische Trinitätslehre, Augustin S. 294. Filioque und Athanasianum S. 296. Die drei sog. ökumenischen Symbole S. 299. Schlussbemerkungen über die Form der Geltung der Trinitätslehre S. 300.

Achtes Capitel: Die Lehre von der vollkommenen Gleichbeschaffenheit des menschgewordenen Sohnes Gottes mit der Menschheit . . . . . 302—324

Einleitung: Ansichten von der Menschheit Christi bis zur Mitte des 4. Jahrh. S. 302. Verbindung des trinitarischen und des christologischen Problems seit dieser Zeit S. 306. (Tertullian's Lehre, die Wurzel der orthodoxen S. 307). — Die Menschheit Christi nach den Arianern blosse σάρξ S. 309. Die Christologie des Athanasius und Marcell, Ursprung der Formeln μία φύσις, δύο φύσεις S. 310. Die Lehre des Apollinaris von Laodicea als die erste streng ausgebildete Christologie S. 312. Die Verdammung dieser Lehre; die vollkommene Gleichbeschaffenheit der Menschheit Christi mit der Menschennatur wird zum Dogma erhoben S. 318. Die Lehre der Kappadocier von der Menschheit und der Einheit des Gottmenschen S. 321. Die Schwierigkeit des Problems, welches nun entstand S. 324.

Seite

Neuntes Capitel: Fortsetzung. Die Lehre von der personalen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem menschgewordenen Sohne Gottes . . . . . 324—412

Einleitung S. 324.

1. Der nestorianische Streit . . . . . 325—348

Die Christologie der Antiochener S. 325. Die Christologie Cyrill's S. 333. Der Ausbruch des Streits, Nestorius S. 339. Das Verhalten des römischen Bischofs Cölestin, seine Verleugnung der abendländischen Ansicht S. 341. Die Anathematismen S. 344. Das Concil von Ephesus S. 345. Die Unionsformel v. J. 433 S. 346. Cyrill gewinnt die Oberhand S. 346.

2. Der eutychianische Streit . . . . . 348—378

Uebersicht über die Stellung der alexandrinischen Patriarchen in der Kirche; Rom, Alexandrien und der byzantinische Staat S. 348. Bedeutung der politischen Verhältnisse für den eutychianischen Streit S. 352. Die Kirche nach der Union v. J. 433 S. 354. Eutyches und die Anklage gegen ihn, Flavian und die Synode v. J. 448 S. 356. Appellation an Leo I. S. 358. Dioskur, der Herr der orientalischen Kirche S. 358. Briefe Leo's, die ep. ad Flavianum S. 359. Das Concil von Ephesus v. J. 449, Dioskur's Sieg S. 362. Die Zeit bis zum Tode Theodosius II. S. 364. Umschwung, Pulcheria und Marcian S. 366. Leo I., er sucht das Concil zu hintertreiben S. 367. Das Concil von Chalcedon S. 369. Die Glaubensformel S. 372. Bedeutung und Beurtheilung derselben S. 373. Der 28. Kanon von Chalcedon S. 377.

3. Die monophysitischen Streitigkeiten und das 5. Concil . 378—401

Das Chalcedonense erregt im Orient grosse Kämpfe, kaiserliche Versuche es abzuthun S. 378, das Henotikon und das grosse Schisma v. J. 484—519 S. 379. Der theopaschitische Streit S. 381. Die neue scholastische Orthodoxie befreundet sich mit dem Chalcedonense, Leontius von Byzanz S. 383. Innere Bewegungen und Spaltungen unter den Monophysiten: Severianer und Julianisten u. s. w. S. 386. — Die Kirchenpolitik Justinian's S. 391 bis 401. Justinian und die neue Orthodoxie S. 391. Gespräch mit den Severianern S. 392. Scheitern einer monophysitischen Reaction, Rom's Hülfe S. 393. Verurtheilung des Origenes und der antiochenischen Theologie, der Dreicapitelstreit S. 394. Vigilius von Rom S. 397. Die 5. ökumenische Synode zu Konstantinopel;

Seite

feierliche Anerkennung des Chalcedonense, aber mit cyrillischer Auslegung; orientalischer Sieg über den Occident, occidentalische Reactionen S. 398. Justinian's letzte Absichten, Justin II. S. 400.

4. Die monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten, das 6. Concil und Johannes Damascenus . . . . . 401—412

Einleitung S. 401. Politische Verhältnisse, der monergistische Streit S. 403. Die Ekthesis S. 404. Der Typos S. 405. Der monotheletische Streit; Rom, die byzantinische Kirche und der Staat S. 406. Das 6. ökumenische Concil, Sanctionirung des Dyotheletismus S. 408. Die Scholastik des Johannes Damascenus S. 411.

## C. Der vorläufige Genuss der Erlösung.

Zehntes Capitel: Die Mysterien und Verwandtes 413—462

Einleitung: Aufkommen des Mysterienwesens, Legitimirung der Religion zweiter Ordnung, mystagogische Theologie S. 413. I. Das Abendmahl und die übrigen Mysterien, antiochenische und alexandrinische Mystik, Zusammenschluss derselben im Cultus, Dionysius Areopagita S. 421. Details über die Taufe S. 426, Entwickelungsgeschichte der Abendmahlslehre nach der sacramentalen und sacrificiellen Seite, Abendmahl und Incarnation S. 426. Genauere Geschichte der Abendmahlslehre: Origenes S. 432, Eusebius, Athanasius, Basilius, Makarius S. 433, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa S. 434, Chrysostomus S. 436, Dionysius S. 437, Cyrill v. Alex. und die Monophysiten S. 438, Abschluss S. 440.

II. Heiligen-, Märtyrer-, Reliquien- und Bilderverehrung S. 441. Die sieben Anknüpfungspunkte für die Legitimirung dieser Religion zweiter Ordnung resp. des Heidenthums innerhalb der doctrina publica S. 442. Vorbehalte S. 447. Details über Engelverehrung S. 448, Heiligen- und Reliquienverehrung S. 448, Marienverehrung S. 450. Die Bilderverehrung als der abschliessende Ausdruck der griechischen Frömmigkeit S. 452. Bilder, Mönchthum und Staat; der Bilderstreit S. 453. Die Bilder verbleiben der Kirche, aber die Kirche verbleibt dem Staate S. 461.

---

Elftes Capitel: Schluss. Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems . . . . 462—483

---

# Vergleichende Uebersicht

der

## Seitenzahlen

in der ersten und in der zweiten Auflage des Ersten Bandes.

| 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 3 | 3 | 33 | 35 36 37 | 63 | 78 79 | 93 | 114—116 | 123 | 147 148 |
| 4 | 4 5 | 34 | 37 | 64 | 79 80 | 94 | 116 | 124 | 148 149 |
| 5 | 5 6 | 35 | 37 38 | 65 | 80—84 | 95 | 117 | 125 | 149 150 |
| 6 | 6 7 | 36 | 39 40 | 66 | 84 85 86 | 96 | 118 | 126 | 150 151 |
| 7 | 7 8 | 37 | 40 41 | 67 | 86 87 | 97 | 119 | 127 | 152 |
| 8 | 8 9 10 | 38 | 41 42 | 68 | 87 88 | 98 | 120 | 128 | 152 153 |
| 9 | 10 11 | 39 | 42 43 | 69 | 88 89 | 99 | 121 | 129 | 153 154 |
| 10 | 11 12 | 40 | 43 44 45 | 70 | 89 90 | 100 | 122 123 | 130 | 155 156 |
| 11 | 12 13 | 41 | 45 46 | 71 | 90 91 | 101 | 123 124 | 131 | 156 |
| 12 | 13 14 | 42 | 46 47 | 72 | 91 92 | 102 | 124 125 | 132 | 157 |
| 13 | 14 15 | 43 | 47 48 | 73 | 92 93 | 103 | 126 | 133 | 158 159 |
| 14 | 15 16 | 44 | 49 50 | 74 | 93 94 | 104 | 127 128 | 134 | 159 160 |
| 15 | 16 17 | 45 | 50 51 | 75 | 94 95 96 | 105 | 128 129 | 135 | 160 161 |
| 16 | 17 18 | 46 | 51 52 | 76 | 96 97 | 106 | 129 130 | 136 | 161 162 |
| 17 | 18 19 20 | 47 | 52 53 | 77 | 97 98 | 107 | 130 131 | 137 | 162 163 |
| 18 | 20 21 | 48 | 53—57 | 78 | 98 99 | 108 | 131—133 | 138 | 163 164 |
| 19 | 21 22 | 49 | 57 58 | 79 | 99 100 | 109 | 133—134 | 139 | 165 |
| 20 | 22 23 | 50 | 58 59 | 80 | 100 101 | 110 | 134 | 140 | 166 167 |
| 21 | 23 24 | 51 | 59 60 | 81 | 101 102 | 111 | 135 | 141 | 167 168 |
| 22 | 24 25 | 52 | 61 62 | 82 | 102 103 | 112 | 136 137 | 142 | 168 169 |
| 23 | 25 26 | 53 | 62 63 | 83 | 104 105 | 113 | 137 138 | 143 | 169 |
| 24 | 26 27 | 54 | 63 64 65 | 84 | 105 106 | 114 | 138 139 | 144 | 170 171 |
| 25 | 27 28 | 55 | 65—68 | 85 | 106 107 | 115 | 139 140 | 145 | 171 172 |
| 26 | 28 29 | 56 | 68 69 | 86 | 107 108 | 116 | 140 141 | 146 | 172 |
| 27 | 29 30 | 57 | 69 70 | 87 | 108 109 | 117 | 141 142 | 147 | 173 174 |
| 28 | 30 31 | 58 | 70 71 | 88 | 109 110 | 118 | 142 143 | 148 | 174 175 |
| 29 | 31 32 | 59 | 71 72 | 89 | 110 111 | 119 | 144 | 149 | 175 176 |
| 30 | 32 33 | 60 | 72 73 | 90 | 111 112 | 120 | 144 145 | 150 | 176 177 |
| 31 | 33 34 | 61 | 73—76 | 91 | 112 113 | 121 | 145 146 | 151 | 177 178 |
| 32 | 34 35 | 62 | 76 77 78 | 92 | 113 114 | 122 | 147 | 152 | 178 179 |

| 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 153 | 179 180 | 201 | 230 | 249 | 278 279 | 297 | 331 | 345 | 381 382 |
| 154 | 180 181 | 202 | 231 | 250 | 279 280 | 298 | 331—333 | 346 | 382 383 |
| 155 | 181 182 | 203 | 232 | 251 | 280—282 | 299 | 333 334 | 347 | 383 |
| 156 | 182 183 | 204 | 233 | 252 | 282 283 | 300 | 334 335 | 348 | 384 385 |
| 157 | 183 184 | 205 | 234 | 253 | 283 284 | 301 | 335 336 | 349 | 385 386 |
| 158 | 186 | 206 | 235 | 254 | 284 285 | 302 | 336 337 | 350 | 386 387 |
| 159 | 186 187 | 207 | 235 236 | 255 | 285—287 | 303 | 337 338 | 351 | 387 388 |
| 160 | 187 188 | 208 | 236 237 | 256 | 287 288 | 304 | 338 339 | 352 | 388 389 |
| 161 | 188 189 | 209 | 238 | 257 | 288 289 | 305 | 339 340 | 353 | 389 390 |
| 162 | 189 190 | 210 | 238—240 | 258 | 289 290 | 306 | 340 341 | 354 | 390 391 |
| 163 | 190 191 | 211 | 240 | 259 | 290 291 | 307 | 341 342 | 355 | 391 392 |
| 164 | 191 192 | 212 | 241 | 260 | 291 292 | 308 | 342 343 | 356 | 392 393 |
| 165 | 192 193 | 213 | 241 242 | 261 | 292 293 | 309 | 343 344 | 357 | 393 394 |
| 166 | 193 194 | 214 | 242 243 | 262 | 293 294 | 310 | 344 345 | 358 | 394 395 |
| 167 | 194 195 | 215 | 244 245 | 263 | 294 295 | 311 | 346 | 359 | 395—397 |
| 168 | 195 196 | 216 | 245 | 264 | 295 296 | 312 | 346 347 | 360 | 397 398 |
| 169 | 196—198 | 217 | 246 | 265 | 296 297 | 313 | 348 | 361 | 398—400 |
| 170 | 198 199 | 218 | 247 | 266 | 297 298 | 314 | 349 | 362 | 400 401 |
| 171 | 199 200 | 219 | 248 | 267 | 298 299 | 315 | 349 350 | 363 | 401—403 |
| 172 | 200 | 220 | 249 | 268 | 299 300 | 316 | 350 – 352 | 364 | 403 404 |
| 173 | 201 | 221 | 250 | 269 | 300 | 317 | 352 353 | 365 | 404 405 |
| 174 | 202 203 | 222 | 251 | 270 | 301 | 318 | 353 354 | 366 | 406 |
| 175 | 203 204 | 223 | 252 | 271 | 302 303 | 319 | 355 | 367 | 406 407 |
| 176 | 204 205 | 224 | 253 | 272 | 303 304 | 320 | 355 356 | 368 | 407—409 |
| 177 | 205 206 | 225 | 253 255 | 273 | 304 305 | 321 | 356 357 | 369 | 409 410 |
| 178 | 206 207 | 226 | 255 256 | 274 | 305—307 | 322 | 357 358 | 370 | 410 411 |
| 179 | 207 208 | 227 | 256 257 | 275 | 307 308 | 323 | 359 | 371 | 411 412 |
| 180 | 208 209 | 228 | 257 258 | 276 | 308 309 | 324 | 360 | 372 | 413 |
| 181 | 209 | 229 | 258 259 | 277 | 309 310 | 325 | 360 361 | 373 | 413 414 |
| 182 | 210 211 | 230 | 259 260 | 278 | 310 311 | 326 | 361 362 | 374 | 414 415 |
| 183 | 211 212 | 231 | 260 261 | 279 | 312—314 | 327 | 362 363 | 375 | 415 416 |
| 184 | 212 213 | 232 | 261 262 | 280 | 314 315 | 328 | 363 364 | 376 | 416 417 |
| 185 | 213 214 | 233 | 262 263 | 281 | 315 316 | 329 | 365 | 377 | 417 418 |
| 186 | 214 215 | 234 | 263 | 282 | 316 317 | 330 | 366 367 | 378 | 418 419 |
| 187 | 215 | 235 | 264 265 | 283 | 317 318 | 331 | 367 368 | 379 | 419 420 |
| 188 | 216 | 236 | 265 266 | 284 | 318 319 | 332 | 368 | 380 | 420 421 |
| 189 | 216—218 | 237 | 266 267 | 285 | 319 320 | 333 | 369 | 381 | 421 422 |
| 190 | 218 | 238 | 267 268 | 286 | 320 321 | 334 | 370 | 382 | 422 423 |
| 191 | 219 220 | 239 | 268 269 | 287 | 321 322 | 335 | 371 | 383 | 423 424 |
| 192 | 220 | 240 | 269 270 | 288 | 322 323 | 336 | 372 | 384 | 424 425 |
| 193 | 221 222 | 241 | 271 | 289 | 323 324 | 337 | 372 373 | 385 | 425 426 |
| 194 | 223 | 242 | 272 | 290 | 324 325 | 338 | 374 | 386 | 427 |
| 195 | 224 | 243 | 273 | 291 | 325 326 | 339 | 374 375 | 387 | 427 428 |
| 196 | 224 | 244 | 273 274 | 292 | 326 327 | 340 | 375 376 | 388 | 428—430 |
| 197 | 226 | 245 | 274 275 | 293 | 327 328 | 341 | 376 377 | 389 | 430 431 |
| 198 | 227 | 246 | 275 276 | 294 | 328 329 | 342 | 377 378 | 390 | 431 |
| 199 | 228 | 247 | 276 277 | 295 | 329 330 | 343 | 378 379 | 391 | 432 433 |
| 200 | 229 | 248 | 277 278 | 296 | 330 331 | 344 | 380 381 | 392 | 433 |

| 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 393 | 434 435 | 441 | 483 484 | 489 | 531 532 | 537 | 584 885 | 585 | 632 633 |
| 394 | 435 436 | 442 | 484 485 | 490 | 532 533 | 538 | 585 586 | 586 | 633 634 |
| 395 | 436 437 | 443 | 485 | 491 | 533 534 | 539 | 586 587 | 587 | 634 635 |
| 396 | 437 438 | 444 | 486 487 | 492 | 534 535 | 540 | 587 588 | 588 | 635 636 |
| 397 | 438 439 | 445 | 487 | 493 | 535 536 | 541 | 588 589 | 589 | 636 637 |
| 398 | 439 440 | 446 | 488 | 494 | 536 537 | 542 | 589 590 | 590 | 637 |
| 399 | 440 441 | 447 | 488—490 | 495 | 537 538 | 543 | 590 591 | 591 | 638 639 |
| 400 | 441 442 | 448 | 490 491 | 496 | 538 | 544 | 591—593 | 592 | 639 640 |
| 401 | 442 443 | 449 | 491 492 | 497 | 539 540 | 545 | 593 | 593 | 640 641 |
| 402 | 443 444 | 450 | 492—494 | 498 | 541 | 546 | 593 594 | 594 | 641 642 |
| 403 | 444 445 | 451 | 494 | 499 | 541—546 | 547 | 594 595 | 595 | 642 643 |
| 404 | 445 446 | 452 | 494 495 | 500 | 546 547 | 548 | 595 596 | 596 | 643 644 |
| 405 | 446 447 | 453 | 495 496 | 501 | 547 548 | 549 | 596 – 598 | 597 | 644 645 |
| 406 | 447 448 | 454 | 496 497 | 502 | 548 549 | 550 | 598 599 | 598 | 645 646 |
| 407 | 448 449 | 455 | 497 498 | 503 | 549 550 | 551 | 599 600 | 599 | 646 647 |
| 408 | 449 450 | 456 | 499 | 504 | 550 551 | 552 | 600 601 | 600 | 647 |
| 409 | 450 451 | 457 | 499 | 505 | 551 552 | 553 | 601 602 | 601 | 648 649 |
| 410 | 451 452 | 458 | 500 | 506 | 552 553 | 554 | 602 603 | 602 | 649 650 |
| 411 | 452 453 | 459 | 501 502 | 507 | 553 554 | 555 | 603 604 | 603 | 650 651 |
| 412 | 453 454 | 460 | 502 503 | 508 | 554 555 | 556 | 604 605 | 604 | 651 652 |
| 413 | 454 455 | 461 | 503 504 | 509 | 555 556 | 557 | 605 606 | 605 | 652 653 |
| 414 | 455 456 | 462 | 504 505 | 510 | 556 557 | 558 | 606 607 | 606 | 653 654 |
| 415 | 456 457 | 463 | 505 | 511 | 557 558 | 559 | 607 608 | 607 | 654 |
| 416 | 457 458 | 464 | 506 507 | 512 | 559 | 560 | 608 609 | 608 | 655 |
| 417 | 458 459 | 465 | 507 508 | 513 | 559 560 | 561 | 609 610 | 609 | 656 |
| 418 | 459 460 | 466 | 508 | 514 | 561 | 562 | 610 611 | 610 | 657 |
| 419 | 460 461 | 467 | 509 510 | 515 | 562 | 563 | 611 612 | 611 | 658 |
| 420 | 461 462 | 468 | 511 | 516 | 562 563 | 564 | 612 613 | 612 | 658 659 |
| 421 | 462 463 | 469 | 511 512 | 517 | 563 564 | 565 | 613 614 | 613 | 659 660 |
| 422 | 463 464 | 470 | 512 513 | 518 | 564 565 | 566 | 614 615 | 614 | 660 661 |
| 423 | 464 465 | 471 | 513 514 | 519 | 565 566 | 567 | 615 616 | 615 | 661 662 |
| 424 | 465 466 | 472 | 514 515 | 520 | 567 568 | 568 | 616 617 | 616 | 663 |
| 425 | 466 | 473 | 515 516 | 521 | 568 | 569 | 617 618 | 617 | 663 664 |
| 426 | 467 468 | 474 | 516 | 522 | 569 | 570 | 618 619 | 618 | 664 665 |
| 427 | 468—470 | 475 | 517 518 | 523 | 569—571 | 571 | 619 | 619 | 665 666 |
| 428 | 470 471 | 476 | 518 519 | 524 | 571 | 572 | 620 | 620 | 666 667 |
| 429 | 471 472 | 477 | 519 520 | 525 | 571 572 | 573 | 621 | 621 | 667—669 |
| 430 | 472 473 | 478 | 520 521 | 526 | 572 573 | 574 | 622 | 622 | 669 670 |
| 431 | 473 474 | 479 | 521 522 | 527 | 573—575 | 575 | 622 623 | 623 | 670 671 |
| 432 | 474 | 480 | 522 523 | 528 | 575 576 | 576 | 624 | 624 | 671 672 |
| 433 | 475 476 | 481 | 523 | 529 | 576 577 | 577 | 625 | 625 | 672 673 |
| 434 | 476 477 | 482 | 524 | 530 | 577 578 | 578 | 626 | 626 | 674 |
| 435 | 477 478 | 483 | 525 526 | 531 | 578 579 | 579 | 627 | 627 | 674 675 |
| 436 | 478 479 | 484 | 526 527 | 532 | 579 580 | 580 | 627 628 | 628 | 675 676 |
| 437 | 479 480 | 485 | 527 528 | 533 | 580 581 | 581 | 628 629 | 629 | 676 677 |
| 438 | 480 | 486 | 528 529 | 534 | 581 582 | 582 | 629 630 | 630 | 677 678 |
| 439 | 481 482 | 487 | 529 530 | 535 | 582 583 | 583 | 630 631 | 631 | 678 679 |
| 440 | 482 483 | 488 | 530 531 | 536 | 583 584 | 584 | 631 632 | 632 | 679 680 |

| 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. | 1. Aufl. | 2. Aufl. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 633 | 680 681 | 646 | 693 | 659 | 706 | 672 | 728 729 | 685 | 741 742 |
| 634 | 681 682 | 647 | 693 694 | 660 | 706 707 | 673 | 729 730 | 686 | 742 743 |
| 635 | 682 683 | 648 | 694 695 | 661 | 708 | 674 | 730 731 | 687 | 743 744 |
| 636 | 683 684 | 649 | 695—697 | 662 | 708 709 | 675 | 631 632 | 688 | 744 745 |
| 637 | 684 685 | 650 | 697 | 663 | 719 720 | 676 | 732 733 | 689 | 745 746 |
| 638 | 685 686 | 651 | 698 | 664 | 720 721 | 677 | 733 734 | 690 | 746 747 |
| 639 | 686 687 | 652 | 698 699 | 665 | 721 722 | 678 | 734 735 | 691 | 747 748 |
| 640 | 687 | 653 | 700 | 666 | 722 723 | 679 | 735 736 | 692 | 748 749 |
| 641 | 688 | 654 | 700 701 | 667 | 723 724 | 680 | 736 737 | 693 | 749 750 |
| 642 | 689 | 655 | 702 | 668 | 724 725 | 681 | 737 738 | 694 | 750 751 |
| 643 | 689 690 | 656 | 702 703 | 669 | 725 726 | 682 | 738 739 | | |
| 644 | 691 | 657 | 703 704 | 670 | 726 727 | 683 | 739 740 | | |
| 645 | 691—693 | 658 | 704 705 | 671 | 727 728 | 684 | 740 741 | | |

Zweiter Theil:

# Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

---

## Erstes Buch:

## Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie.

Τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχει ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται.

Paul von Samosata.

Ohne Autorität kann der Mensch nicht existiren, und doch bringt sie ebensoviel Irrthum als Wahrheit mit sich; sie verewigt im Einzelnen, was einzeln vorübergehen sollte, lehnt ab und lässt vorübergehen, was festgehalten werden sollte, und ist hauptsächlich Ursache, dass die Menschheit nicht vom Flecke kommt.

Goethe.

## Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung.

Der erste Haupttheil der Dogmengeschichte schloss mit der Aufnahme der Logoslehre als des kirchlichen Centraldogmas und demgemäss mit der Umarbeitung der alten Glaubensformeln durch die philosophische Theologie im Orient. Das Testament des Urchristenthums — die heiligen Schriften — und das Testament der Antike — die neuplatonische Speculation — waren am Ende des 3. Jahrhunderts innig und, wie es schien, untrennbar in den grossen Kirchen des Orients verbunden. Die kirchliche Glaubenslehre, wie sie im 3. Jahrhundert begründet worden ist, entsprach der Kirche, deren Bau in demselben Jahrhundert vollendet erscheint. Wie in der katholischen Kirche auch die politischen Gewalten des römischen Reiches, so sind in dem kirchlichen Glauben auch die geistigen Kräfte der Antike conservirt worden. Beide mussten mit dem Schimmer des Göttlichen bekleidet werden, um unter den Stürmen und in dem allgemeinen Verfalle zu bestehen [1]). Aber eine vollkommene Hellenisirung des Christenthums ist im Katholicismus keineswegs erfolgt; das bezeugen uns, wenn es nöthig wäre, die Angriffe des Porphyrius und Julian. In die „apostolische Ueberlieferung“ schloss man allerdings in steigendem Masse alle Institutionen und Gedanken, die man nothwendig brauchte, ein. Aber sofern man dem A. T. und den schriftlichen Denkmälern des Urchristenthums eine Stelle in derselben gegeben hatte, besass man in ihr wirklich auch die Mittel zur Erkenntniss des Evangeliums, welches freilich in der „Gnosis“ sowohl wie in dem „neuen Gesetz“ verdunkelt war. Die Theologie des Origenes galt im Orient, trotz einiger sehr ernsthafter Angriffe auf dieselbe, doch als das Muster und als der

[1]) Tiele, Kompendium der Relig.-Gesch. (deutsche Uebers.) S. 283: „Die katholische Kirche ist die durch christliche Gedanken modificirte und geweihte römische Weltherrschaft.“

unerschöpfliche Brunnen der kirchlichen Theologie, soweit man eine wissenschaftliche begehrte; selbst die Gegner, wie Methodius, konnten sich ihrem Einflusse nicht entziehen. Aus dem reichen Schatze ihrer Formeln präcisirte man im Gegensatz zu dem, was man Ebionitismus und Sabellianismus nannte, die Bekenntnisse, welche man in dem Cultus und in dem kirchlichen Unterricht verwendete, und stellte diese bereicherten Bekenntnisse irgendwie unter apostolische Autorität[1]). Soweit ging der Occident nicht; aber er war doch völlig wehrlos gegenüber den kirchlichen „Fortschritten" in der östlichen Hälfte des Reiches; denn gewisse theologische und christologische Begriffe, welche auch er festhielt, machten jede Gegenbewegung unmöglich, wenn auch viele Lehrer, Prediger und Apologeten eigene Wege gingen und in den Lehren von Christus und von der Heilsvollendung obsolete christliche Ueberlieferungen mit der abendländischen Popularphilosophie mischten. Der Unterschied, auf die theologische Metaphysik gesehen, wie sie in den officiellen Kirchenformeln verborgen war, war schliesslich nur ein gradueller — der des minder Interessirten und Gelehrten und desshalb eines conservativen Instinctes, welcher die Theologie des Origenes misstrauisch betrachtete und die eigenen Formeln: „Vater, Sohn und Geist: der eine Gott", „Christus, der Logos, die Weisheit, die Kraft Gottes", „duae substantiae: una persona", „Jesus Christus, Gott und Mensch", ganz naiv als den einer Erläuterung nicht bedürftigen „Glauben" beurtheilte. Das speculativ philosophische Element war in der abendländischen Glaubenslehre überhaupt schwach. Dafür besass das Abendland von Tertullian her eine Reihe von juristischen Schemata, denen eine grosse Zukunft werden sollte.

Trotz mancher tiefgreifender Unterschiede der praktischen und theoretischen Interessen und der Ausgestaltung des Kirchenwesens fühlte man sich in Ost und West als eine zusammengehörige Kirche. Die novatianischen und samosatenischen Controversen schlugen schliesslich zur Befestigung des Einheitsbewusstseins aus[2]), wenn auch ein nicht ganz geringer Bruchtheil der Christenheit sich abtrennte. Jene Controverse zeigte deutlich, dass die Weltlage der Gemeinden in Ost und West wesentlich die gleiche war, und dass man sich in ihr nur durch die gleichen Mittel zu behaupten vermochte. Ueberall

---

[1]) S. Bd. I meiner Dogmengeschichte S. 597 ff., 657 ff.

[2]) S. darüber den Briefwechsel zwischen den orientalischen Bischöfen und Julius von Rom; Socr. h. e. II, 15; Ep. Julii ap. Athanas., Apolog. c. Arian. c. 21 sq.

nahmen die Gemeinden den Charakter der Weltkirche an. Der Verband erhielt alle Merkmale einer politischen Gemeinschaft, zugleich einer Erziehungsanstalt, ausgestattet mit heiligen Weihen und mit furchtbaren Strafen, in welcher die Selbständigkeit der Einzelnen unterging [1]). In dem Masse freilich, als der Verband sich den bürgerlichen, nationalen und politischen Verhältnissen anschmiegte, um sich zu behaupten und zu vergrössern, und diese Verhältnisse selbst beim Zusammenbruch des Reichs des letzten Restes der Einheit verlustig gingen, war auch die Kirche in ihrer Einheit auf's schwerste bedroht. Vor allem musste der grosse Riss zwischen der Ost- und Westhälfte des Reiches dieser Kirche verderblich werden. Allein um den Ausgang des 3. Jahrhunderts hielt die Kirche trotz des Unfriedens in ihrer Mitte fester zusammen als das Reich, und über das 4. hinaus ist ihre Einheit von grossen Kaisern und einflussreichen Theologen noch aufrecht erhalten worden [2]).

Die Anerkennung derselben Autoritäten und Schemata, die gleichmässige Hochschätzung der sacramentalen Weihen und der Zug zur Askese um des jenseitigen Lebens willen bildeten neben der gleichartig und streng ausgebildeten bischöflichen Verfassung die gemeinsame Basis der Kirchen. Dieselbe war zunächst fester als alle die verschiedenen Mächte, welche das Reich zu zertrümmern drohten und desshalb auch auf die Reichskirche einstürmten. Allein diese Basis reichte doch nicht aus. Es lässt sich leicht zeigen, dass ihre Elemente die Einheit der Kirche auf die Dauer nicht gewährleisten konnten, wie sie auch die Christlichkeit der Kirche nicht dauernd zu schützen vermochten.

Unter den Autoritäten nahmen die durch den Weissagungsbeweis und die allegorische Erklärung zusammengehaltenen beiden Testamente die erste, ja streng genommen eine einzigartige Stellung ein. Allein wie ihr Umfang noch nicht sicher bestimmt war, so war auch ihre Auslegung völlig unsicher. Daneben war der Spielraum, welcher „der apostolischen Ueberlieferung", d. h. der Illusion des „Alterthums" und der Entscheidung bischöflicher Synoden zu lassen sei, keineswegs bestimmt; denn die Sufficienz der heiligen Schriften stand in der Theorie ausser Zweifel. Wo aber elementare, von der grossen Mehrzahl gefühlte Bedürfnisse zu befriedigen waren,

---

[1]) S. Bd. I S. 343 ff.

[2]) S. Reuter, Augustinische Studien, in der Zeitschr. f. K.-Gesch. V, S. 349 ff., VI S. 155 ff., 190.

wo der fortschreitenden Verweltlichung die beruhigende Weihe gegeben werden musste, da quälte man sich, wenn unbequeme Mahner fehlten, nicht damit ab, das Neue aus den heiligen Schriften zu belegen. Man recurrirte frischweg auf die Apostel und leitete aus geheimnissvollen Traditionen ab, was eine Tradition überhaupt nicht besass. Grosse Gebiete der kirchlichen Thätigkeit mit umfangreichen neuen Schöpfungen — die Reception nationaler und heidnisch-cultischer Sitten — sind auf diese Weise unter den Schutz des Apostolischen gestellt worden, ohne dass sich eine nennenswerthe Controverse erhoben hätte — z. B. das Ritual des Cultus und der kirchlichen Disciplin. „Die heiligen Kanones“ oder „die apostolischen Kanones“ sind seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts eine Instanz geworden, die factisch gleichwerthig neben die heiligen Schriften trat und die namentlich im Orient in steigendem Masse auch die schützende Hülle für nationale Gewohnheiten und überlieferte Sitten gegenüber Angriffen aller Art abgab. Dass die so gewonnenen Autoritäten geeignet waren, die verschiedenen Landeskirchen schliesslich zu spalten, liegt auf der Hand.

Durch „apostolische“ Anordnung geheiligt oder nachträglich aus den Büchern des A. T. legitimirt[1]), stieg seit der Mitte des 3. Jahrhunderts der crudeste Aberglaube aus den unteren Schichten des christlichen Volkes in die oberen, die geistig haltlos geworden waren, auf. Und als nun im 4. Jahrhundert die Kirche mit dem Reiche verschmolz, wurde ihr Alles zugetragen, was je irgendwo für ehrwürdig und heilig gegolten hatte. Es verlangte, weil es sich unterordnete, schonende Berücksichtigung. Aus der Religion der reinen Vernunft und der strengsten Moral, als welche die alten Apologeten einst das Christenthum dargestellt hatten, war längst die Religion der kräftigsten Weihen, der geheimnissvollen Mittel und einer sinnenfälligen Heiligkeit geworden. Aus der geschichtlichen Ueberlieferung von Christus und der Stiftung der Christenheit war ein Roman geworden, und dieser historische Roman, der mit der Religion verflochten war, erhielt fort und fort neue Capitel. Der Strom der Heilsgeschichte endete in einer sumpfigen Niederung unzähliger und verworrener heiliger Geschichten und floss mit den heidnischen Märchen, ja mit Götter- und Heroengeschichten zusammen. Jede überlieferte heilige Handlung wurde der Mittelpunkt für neue heilige Ceremonien, und jeder Ausfall in dem

[1]) S. meine Ausgabe der Διδαχή, Prolegg. S. 222 ff., 239 ff.

Sittlichen wurde durch die Vermehrung des religiösen Apparates gedeckt. Der Gedanke der Sündenvergebung wurde für Viele ein Deckmantel der Leichtfertigkeit und Schlechtigkeit. Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts war, aller Wahrscheinlichkeit nach, jeder katholische Christ wirklicher Monotheist. Von den Generationen, die seitdem in die Kirche eindrangen, lässt sich selbst das nicht mehr sagen. Der Polytheismus wurde in der Kirche des 4. Jahrhunderts wohl um seinen Namen, nicht aber um sein Ansehen gebracht. Grosse Massen behielten trotz ihrer Taufe die Frömmigkeit, an die sie gewöhnt waren. Die christlichen Priester mussten den Aberglauben respectiren und zurechtlegen, um die Leitung in Händen zu behalten, und die Theologen fanden ohne Schwierigkeit in dem A. T. und in manchen Ansichten und Gebräuchen des christlichen Alterthums Mittel, um auch das Neueste, Fremdeste und Absurdeste zu legitimiren. Die Wunder wurden alltäglich, aber barbarische und hässliche Wunder, die sich an die niedrigsten Instincte richteten und selbst mässig hellen Köpfen zum Anstoss gereichten [1]). Die christliche Religion drohte zu einem neuen Heidenthum zu werden [2]),

[1]) Man vergl. die Kritik der christlichen Religion, der Heiligen- und Knochenverehrung seitens Julian's und seiner Freunde, oder man lese die Schriften des Sulpicius Severus, in denen der Versuch gemacht ist, der feinen aquitanischen Gesellschaft das Christenthum näher zu bringen. Die Haltung der gebildeten katholischen Christen (nach dem völligen Siege der Kirche über das Heidenthum) kann man an den Historikern Sokrates und Sozomenus studiren. Selbst den letzteren wird man noch nicht zum „dürren Holz“ rechnen dürfen, und doch — in welch' eine Superstition ist bei ihm der christliche Glaube umgesetzt! Wie in den Cultus das Heidnische eindrang, zeigt, um ein bekanntes Beispiel zu erwähnen, August. Confess. VI, 2 ff. Vor allem aber erinnere man sich, dass vom Anfang des 4. Jahrhunderts ab den verschiedenen Heiligen besondere Kapellen und Kirchen gebaut worden sind. Die Heiligen traten an die Stelle der Localgötter, ihre Feste an die Stelle der alten provincialen Götterdienste. Die Untersuchungen über die Umformung heidnischer Götter- und Heroengeschichten zu Heiligenlegenden (auch die alte Belletristik hat hier ihren Beitrag geliefert, Reise-, Land- und Seeabenteuer) haben erst begonnen. Sie versprechen, mit Kritik und Nüchternheit angestellt, interessante Ergebnisse; doch ist mir zweifelhaft, ob die Art des Quellenmaterials sichere Schlüsse im Einzelnen zulassen wird. Neben dem Heiligendienst hat im 4. Jahrhundert auch die Einschleppung des Kaisercultus in die Kirche gedroht. Philostorgius erzählt (h. e. II, 17), dass Christen dem Bilde Konstantins Opfer gespendet und es mit angezündeten Laternen und Weihrauch beehrt hätten; auch Vota hätten sie ihm dargebracht wie einem Gott und Supplicationen, dass es sie vor Unglücksställen bewahre.

[2]) Neben dem Heiligen-, Märtyrer- und Reliquiencult hat man auf die neuen Formen des Dämonenglaubens zu achten. Ernsthafter konnte man an Dämonen nicht glauben, als die Christen des 2. Jahrhunderts; aber jene Zeit

zugleich aber auch ihre Einheitlichkeit und Gemeinsamkeit einzubüssen. Denn mochten Priester und Theologen auch immer im Stande sein, das Heft in Händen zu behalten — der das Reich umspannenden einheitlichen Kirche drohte die Auflösung, wenn die localen Culte, Sitten und Gewohnheiten der Menschen in jeder Provinz als christlich geheiligt wurden und sich ohne ein entscheidendes Gegengewicht geltend machen durften.

Wo aber war ein solches Gegengewicht gegeben? In der Verfassung — wohl war sie ein fester, die Christenheit zusammenschliessender Bau; aber auch sie bot Seiten dar, an welchen die centrifugalen, die Einheit auflösenden Kräfte Eingang fanden. Der Herrschsucht und dem Ehrgeiz winkte der bischöfliche Stuhl. Und als der Gefahr eines Zerfalls in selbständige Bisthümer durch eine straffe metropolitane Leitung vorgebeugt war, da begann jener hochfliegende Ehrgeiz seine Rechnung zu finden, der die erste Stelle und den höchsten Einfluss in der Provinz begehrte, der die staatlichen Gewalten zu unterdrücken und die Nachbarprovinzen zu meistern suchte. Die Patriarchen und Metropoliten, welche, um einen Ausdruck des Sokrates zu gebrauchen, sich als „Dynasten“ gerirten, schützten die Einheit der Kirche nicht mehr, sondern untergruben sie. Die grossen Bischöfe von Rom und Alexandrien, welche die Kirche beherrschen wollten, um die Einheit und Selbständigkeit derselben aufrecht zu erhalten, verstrickten sich in eine selbstsüchtige Politik und zerklüfteten die Kirche. Die Kaiser waren in Wahrheit die Patrone der Einheit, und das letzte Mittel, welches sie anwenden konnten, die ökumenische Synode, war ihr Mittel — in allen Fällen eine politische Institution, von dem grössten Politiker

---

kannte noch nicht das phantastische Spiel mit ihnen, welches die Christenheit nahezu in eine Gesellschaft von betrogenen Betrügern umgewandelt hat. (Der Ausdruck in Bezug auf die Christen zuerst von Plotin gebraucht; s. Vita Plot. des Porphyrius 16: ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι.) Bedenkt man, dass die Vita Antonii von einem Athanasius geschrieben ist, so wundert man sich hier über nichts mehr. Der Spiritismus mit all' dem Schwindel, den wir auch im 19. Jahrhundert wieder erleben, war in heidnischen Kreisen längst heimisch und dort, wie heute, mit religiösen Ideen einerseits, mit Naturspeculationen und -experimenten andererseits verknüpft. Er drang seit dem 3. Jahrhundert, noch mehr aber seit dem 4., trotz aller Proteste in die Kirche ein, nachdem er in „gnostischen Kreisen“ längst verbreitet war. Als religiöses Phänomen bedeutet er eine Renaissance der niedersten Formen der Religion. Aber selbst die erleuchtetsten Geister vermochten sich ihm nicht zu entziehen. Augustin bietet den Beweis.

erdacht, ein zweischneidiges Schwert, welches die gefährdete Einheit der Kirche um den Preis ihrer Selbständigkeit schützte.

Aber lag nicht in dem gemeinsamen Ideal, in der sicheren Hoffnung auf das jenseitige Leben und in der Askese das Band der Einheit und Gemeinsamkeit? Dieses Band war gewiss ein starkes. Es wäre der Kirche im 4. Jahrhundert schwerlich geglückt, die freie Bahn, welche ihr Konstantin eröffnet hatte, mit Erfolg zu beschreiten, hätte sie nicht neben ihren überschwänglichen Verheissungen eine Macht in ihrer Mitte gehabt, vor der sich Alles schliesslich, wenn auch widerwillig, beugen musste, der Grieche und der Barbar, der Polytheist und der Monotheist, der Gebildete und der Ungebildete — die im Mönchthum gipfelnde Askese. Auf allen Linien ihrer complicirten Entwickelung war die alte Welt bei der herbsten Kritik und dem Ueberdruss an ihrer eigenen Existenz angelangt; aber so zweckmässig war in keiner anderen Religion die Religion selbst mit der Askese verknüpft, so gewaltig trat die Askese in keiner anderen hervor, so fügsam ordnete sie sich trotzdem in keiner anderen der kirchlichen Politik unter, wie in der katholischen. Eine Religion, die bloss sacramentale Gemeinschaft gewesen wäre, hätte die Einsichtigeren und Ernsteren nicht gewinnen können; eine Religion, die Allen die vollkommene Erfüllung des positiven Sittengesetzes zur unverweigerlichen Pflicht gemacht hätte, hätte sich nicht behaupten können; eine Religion, die Allen die Weltflucht auferlegt hätte, hätte sich die Welt verschlossen — aber eine Religion, welche ihre Glieder als Priester, Mönche und Laien abstufte, welche eine dreieinige Frömmigkeit, die der Mystagogen, der Vollkommenen und der Unmündigen, umschloss, welcher das Schwierigste gelang, den Priester mit dem Mönch zu versöhnen [1]) und den Laien an den Gütern beider theilnehmen zu lassen, war

[1]) Ueber die Krisen und Kämpfe, welche das Mönchthum durchzumachen hatte, bis es sich neben einer verweltlichten Priesterschaft durchzusetzen und diese zu bestimmen vermochte, geben im Orient die Schriften jenes Fälschers, welcher die apostolischen Constitutionen und die längere Recension der Ignatiusbriefe verfasst hat, im Occident die vom entgegengesetzten Standpunkte geschriebenen Werke des Sulpicius, sowie die Schriften des Hieronymus, Augustin und der gallischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts Aufschluss. Vgl. Hauck, K.-Gesch. Deutschlands I. Bd. S. 49 ff. In den Occident ist das Mönchthum importirt worden. Es dauerte fast bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts, bis es hier seine Widersacher ausserhalb und innerhalb des Klerus zum Schweigen gebracht hatte. Zeitweise (am Ende des 4. Jahrhunderts) drohte ihm die Gefahr, in die Verurtheilung dualistisch gesinnter Asketen mit einbezogen zu werden.

allen anderen überlegen und besass in dieser Organisation, allgemein durchgeführt, ein starkes Band der Gemeinsamkeit.

Man kann sich heute im Protestantismus schwerlich einen Begriff davon machen, welche Bedeutung im 4. und 5. Jahrhundert die Askese in den Gemüthern besessen und in welcher Weise sie die Phantasie, das Denken und die ganze Sphäre des Lebens bestimmt hat. Im Grunde handelte es sich dabei um einen einzigen Punkt, um die Enthaltung von den geschlechtlichen Verbindungen — alles Andere war secundär; denn es machte dem keine Schwierigkeiten mehr, welcher sich Jenes abgerungen hatte. „Servile peccati iugum discutere“ war die Losung der Christen, und über den Sinn dieser Losung herrschte ein erstaunliches Einverständniss, mögen wir nun den koptischen Lastträger oder den hochgebildeten griechischen Lehrer, mögen wir den Bischof von Hippo oder den römischen Presbyter Hieronymus oder den Biographen des h. Martin befragen. Die Virginität ist die specifisch christliche Tugend und der Inbegriff aller Tugenden: in dieser Ueberzeugung fasste man den Sinn des evangelischen Gesetzes zusammen[1]). Aber in der Virginität gipfelte nicht

---

[1]) So consequent wie Hierakas (s. Bd. I S. 643 n. 5) durften die Väter des 4. Jahrhunderts nicht verfahren, da sie die „niedere“ Sittlichkeit in der Kirche gelten lassen mussten. Die Eustathianer, welche die Ehe verdammten (s. die Beschlüsse der Synode von Gangra, bei Hefele, Concil. Gesch. I² S. 777 ff.), wurden daher bekämpft. Allein wie nahe selbst grosse Kirchenväter der eustathianischen Ansicht kamen, zeigen die zahlreichen Tractate de virginitate — kaum ein grosser Kirchenvater kann nachgewiesen werden, der nicht einen solchen geschrieben hat —, zeigt ferner vor allem die Polemik des Hieronymus gegen Jovinian trotz ihrer Restriction in der ep. (48) ad Pammachium. Uebrigens hat Augustin nicht anders als Hieronymus geurtheilt. Seine Confessionen sind von dem Gedanken beherrscht, dass nur der Mensch den Frieden mit Gott fühlen kann, der allem geschlechtlichen Verkehre entsagt. Wie Hierakas hat Ambrosius die Virginität als das eigentlich Neue der christlichen Sittlichkeit gefeiert; s. de virginibus I, 3 sq.: „Seit der Herr in Leibesgestalt sich gehüllt und die Vermählung der Gottheit mit der Menschheit ohne den Schatten einer Makel vollzogen hat, seitdem hat er über den ganzen Erdkreis hin armen gebrechlichen Menschen himmlisches Leben eingegossen. Das ist das Geschlecht, welches die Engel, als sie kamen, dem Herrn in der Wüste zu dienen, sinnbildeten . . . Das ist jene himmlische Heerschaar, welche einst in jener heiligen Weihnacht die jubelnden Engelchöre der Erde verheissen haben. Das Zeugniss des Alterthums haben wir demnach vom Anbeginn der Tage — die volle Hingebung aber erst, seit das Wort Fleisch geworden ist. Diese Tugend ist in der That unser ausschliessliches Eigenthum. Sie fehlt den Heiden, sie ist nicht in Uebung bei den noch wilden Naturvölkern; es giebt sonst nirgends lebende Wesen, wo sie sich fände. Athmen wir auch mit allen diesen

nur das evangelische Gesetz, sondern ihr galten auch alle Verheissungen. Was Methodius von ihr verkündigt hatte, dass sie die Seele als Braut Christi bereite, das ist seit dem 4. Jahrhundert in Aller Munde gewesen. Das seit dieser Zeit bei den grössten Lehrern in Ost und West immer wiederkehrende Bild von dem Bräutigam (Christus) und der Braut (der Seele) und die diesem Bilde entsprechende Auslegung des Hohenliedes, in welcher häufig ein überraschender religiöser Individualismus und eine passionirte Christusliebe hervortreten, hat die Virginität zur Voraussetzung[1]).

---

dieselbe Luft, haben wir auch Theil an all' den Zuständen eines irdischen Leibes, unterscheiden wir uns selbst in der Geburt nicht von ihnen, so entziehen wir uns doch schon dadurch allein den Armseligkeiten einer sonst gleichartigen Natur, dass die jungfräuliche Keuschheit, von den Heiden scheinbar hochgehalten, in Wirklichkeit aber, wenn auch unter den Schutz der Religion gestellt, doch verletzt, von den Wilden verfolgt, von allen übrigen Wesen gar nicht gekannt wird." Man vergleiche dazu den Tractat des Chrysostomus über den jungfräulichen Stand. Viel ist auch seit der Mitte des 4. Jahrhunderts über das Verhältniss des Priesterthums zum Mönchthum nachgedacht worden, namentlich von solchen, die Mönche sein wollten und Priester sein mussten. Der jungfräuliche (mönchische) Stand gilt den Ernsten als der leichtere und sicherere, der Priesterstand als der gefährlichere, verantwortungsvollere, in mancher Hinsicht allerdings auch als der höhere, weil der Priester das h. Opfer vollzieht und die Macht hat zu richten (s. Chrysostomus, de sacerdotio, bes. VI, 6—8 u. III, 4—6, VI, 4). Aber die Gefahr der Verweltlichung, welcher Priester und Bischöfe unterliegen, haben nicht nur Männer wie Gregor von Nazianz und Chrysostomus, sondern unzählig viele ernst Gesinnte empfunden. Eine Combination von priesterlichem (bischöflichem) Amt und professionsmässiger Askese ist daher schon frühe versucht und durchgeführt worden.

[1]) S. Bd. I S. 482, 654. In der valentinianischen Schule ist zuerst in erhabener Weise die Allegorie von der Seele des Gnostikers als der Braut durchgeführt worden. Von dort hat sie Origenes erhalten. Die Quellen, aus welchen die Späteren geschöpft haben, sind Origenes' Homilien und Commentar zum Hohenlied (Lommatzsch XIV, p. 233 sq.), dessen Prolog bei Rufin mit den Worten beginnt: „Epithalamium libellus hic, id est, nuptiale carmen, dramatis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus, quem cecinit instar nubentis sponsae, et erga sponsum suum, qui est sermo dei, coelesti amore flagrantis. Adamavit enim eum, sive anima, quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia." Hieronymus, der das Buch übersetzt hat, sagt, dass sich Origenes in demselben selbst übertroffen habe. Auch Methodius' Convivium, in welchem derselbe Gedanke öfters vorkommt, ist viel gelesen worden. Am reinsten und anziehendsten tritt im Orient diese Vorstellung bei Gregor von Nyssa hervor; s. z. B. seine Homilien zum Hohenlied und seine Lebensbeschreibung der Makrina (ed. Oehler, 1858, p. 172 sq.), wo es p. 210 sq. heisst: Διὰ τοῦτό μοι δοκεῖ τὸν θεῖον ἐκεῖνον καὶ καθαρὸν ἔρωτα τοῦ ἀοράτου νυμφίου, ὃν ἐγκεκρυμμένον εἶχεν ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς ἀπορρήτοις τρεφόμενον, ἐνδηλον ποιεῖν τότε τοῖς παροῦσι καὶ δημοσιεύειν τὴν ἐν

Aber das asketische Ideal hat sich, namentlich im Abendland, nicht ohne schwere Kämpfe durchsetzen können, und es barg doch

καρδίᾳ διάθεσιν, τὸ ἐπείγεσθαι πρὸς τὸν ποθούμενον, ὡς ἂν διὰ τάχους σὺν αὐτῷ γένοιτο τῶν δεσμῶν ἐκλυθεῖσα τοῦ σώματος. Neben Gregor ist Makarius mit seinen „geistlichen Homilien" (Migne, T. XXXIV; s. Floss, Macarii Aegypt. epp. etc. 1850, Deutsche Uebersetzung von Jocham, Kempten 1878) zu nennen; man vergleiche namentlich die 15. Homilie, welche bereits das später hundertmal wiederholte Bild enthält von der Seele, dem armen Mädchen, welches nichts besitzt ausser dem eigenen Leibe und welches der himmlische Bräutigam liebgewinnt. Wenn sie demselben Keuschheit und Liebe nach Gebühr bewahrt, so wird eine solche Seele Herrin über alle Güter ihres Herrn, „und selbst ihr verklärter Leib nimmt Antheil an seiner Gottheit". Dazu hom. 4 c. 6 sq., 14 sq. Vergl. auch ep. 2: „Eine Seele, die abgelegt hat die Schande ihres Aussehens, die nicht mehr beherrscht wird von schändlichen Gedanken und nicht mehr vom Argen genothzüchtigt wird, ist offenbar theilhaftig geworden des himmlischen Bräutigams; denn sie hat jetzt nur mehr ein Verlangen. Verwundet von der Liebe zu ihm, verlangt und schmachtet sie, um kühn zu sprechen, nach der als demnächst bevorstehenden geistigen und geheimnissvollen Vereinigung mit ihm zur unauflöslichen Umfassung der Gemeinschaft in der Heiligung." S. Cyrill, Catech. 3 c. 16: καὶ γένοιτο πάντας ὑμᾶς ἀμώμως τῷ νοητῷ νυμφίῳ παραστάντας κτλ. Vorher: ἡ γὰρ πρότερον δούλη ψυχὴ νῦν ἀδελφιδοῦν αὐτὸν τὸν δεσπότην ἐπεγράψατο, ὃς τὴν ἀνυπόκριτον ἀποδεχόμενος προαίρεσιν ἐπιφωνήσει· Ἰδοὺ εἶ καλὴ ἡ πλησίον μου, ἰδοὺ εἶ καλή· ὀδόντες σου ὡς ἀγέλαι τῶν κεκαρμένων (Cantic. 4, 1)· διὰ τὴν εὐσυνείδητον ὁμολογίαν. Man wird überhaupt nur sehr wenige griechische Kirchenväter nachweisen können, bei denen das betreffende Bild fehlt. Um so mehr sticht das abschätzige Urtheil Theodor's von Mopsueste über das Hohelied (s. Kihn, Theodor v. M. 1880 S. 69 f.) ab. Es mag übrigens ausdrücklich bemerkt werden, dass m. W. Makarius der Einzige unter den älteren griechischen Vätern gewesen ist welcher das Bild von der Braut hinüberspielt zu dem Bild von der Ehefrau. Makarius ist sich seiner Kühnheit dabei bewusst gewesen. Die Uebertragung der geschlechtlichen Gefühle, die ihnen verboten waren, auf Christus (und Maria) ist eine Eigenthümlichkeit abendländischer Nonnen und Mönche. Dem Abendland hat namentlich Ambrosius — Augustin ist hier, wenige Stellen abgerechnet, zurückhaltender gewesen, und Hieronymus fehlte die Kraft des Gemüthes und der Sprache — die Vorstellung von der Seele als der Braut Christi vermittelt. Nicht nur in dem Tractat „de Isaac et anima" — in Wahrheit ein Commentar zum Hohenliede —, sondern an unzähligen Stellen seiner Werke, auch dort, wo man es nicht vermuthet, z. B. in der Trostrede auf den Tod Valentinian's c. 59 sq., tritt der Gedanke eines Specialbundes der jungfräulichen Seele mit Christus hervor. Aber er hat bei Ambrosius noch eine besondere Färbung erhalten durch die Gemüthstiefe des grossen Mannes und durch die ihm eigenthümliche Fähigkeit, seiner persönlichen Christusliebe einen warmen Ausdruck zu verleihen (s. auch Prudentius); man vergleiche Stellen, wie de poenit. II, 8. Die Bedeutung, welche die Aussagen religiöser Subjectivität des Ambrosius für die Folgezeit, zunächst für Augustin, erlangt haben, kann nicht hoch genug gewürdigt werden. Was in den Confessionen Augustin's aufgegangen ist, das leuchtet schon aus den Werken des

Gefahren für die Kirche in sich. Die Askese drohte zum Selbstzweck zu werden und sich von der geschichtlichen Grundlage der christlichen Religion zu entfernen. Indem die Kirche das Christenthum „der Vollkommenen“ legitimirte, hat sie im Grunde die ganze Menge ihrer göttlichen und apostolischen Ordnungen für einen blossen Apparat erklärt, bedeutungslos für den, der entschlossen ist, auf die Welt zu verzichten und sich für die Ewigkeit zu bereiten. Jene ägyptischen Einsiedler, welche sich in Selbstpeinigungen die Erlösung selbst zu verschaffen suchten, bedrohten schliesslich die Religion nicht minder, als die grossen Haufen, die sich lediglich gewissen Weihen unterzogen und unter Billigung der Priester in das Christenthum einschleppten, was ihnen gefiel. Dem asketischen Ideale konnte der sichere Zusammenhang mit Jesus Christus verloren gehen — war es doch auch von der griechischen Wissenschaft aufgestellt worden —, und in der That war die Gefahr eine brennende. Dann aber fiel auch die Gemeinsamkeit der Religion dahin; denn ein bloss negatives Lebensideal, welches zugleich der strengen Beziehung auf die Geschichte ermangelt, vermag auf die Dauer die Menschen nicht zusammenzuhalten.

Wir sind — nicht zufällig — über die inneren Zustände der Kirche in dem Momente, als Konstantin sie zur Stütze des Weltreiches erkor, ganz besonders schlecht unterrichtet. Aber was wir wissen, genügt, um festzustellen, dass damals die innere Geschlossenheit der äusseren keineswegs entsprochen hat. Wir dürfen noch mehr sagen: Die Kirchen des Orients waren in Gefahr, in die Welt zu zerfliessen, und zwar nicht nur in das weltförmige Getriebe[1]).

---

Ambrosius, und nicht Jener, sondern Dieser hat die abendländische Frömmigkeit zu der specifischen Christusliebe geleitet. Ueber die Mystik des diesen Abendländern in mancher Hinsicht verwandten Makarius vergl. auch Näheres bei Förster i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1873 S. 439 ff. Bigg (The Christian Platonists of Alex. p. 188 f.) hat sehr richtig gesehen, dass Origenes' Homilien zum Hohenlied die Wurzel der Christusmystik sind: „This book gave welcome expression to what after the triumph of Athanasius was the dominant feeling, and redeemed in some degree the fame of its author, demaged by his supposed inclination to Arianism. And thus Origen, the first pioneer in so many fields of Christian thought, the father in one of his many aspects of the English Latitudinarians, became also the spiritual ancestor of Bernard, the Victorines, and the author of the de Imitatione of Tauler, and Molinos and Mme. de Guyon.“

[1]) Die kirchengeschichtliche Forschung hat an diesem Punkte die zahlreichen Daten zu sammeln, welche beweisen, wie tief man sich kirchlicherseits in heidnische (polytheistische) Sitten, Lebensgewohnheiten, Gebräuche und Anschauungen eingelassen hatte, wie sehr sich das Vertrauen auf heilige Zauberei,

Die Gefahr griff noch weiter. Diejenige Macht, welche, wie die Dinge damals lagen, die Eigenart der Religion allein energisch schützen konnte — die Theologie —, war nahe daran, sie aufzulösen und der Welt preiszugeben.

---

In dem ersten Bande ist der Zustand geschildert worden, in welchem sich die Theologie des Orients beim Beginne des 4. Jahrhunderts befand. Glaubensauffassungen, die von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi ausgingen, waren ebenso gerichtet, wie die, sei es naiven, sei es philosophisch vermittelten Versuche, die Person Jesu mit der Gottheit zu identificiren[1]). Des Irenäus realistische und eklektische Theologie hatte wahrscheinlich sehr wenige Vertreter. Die Theologie der Apologeten war zum Siege gekommen, und alle Denker standen unter dem Einflusse des Origenes. Aber der Geist dieses grossen Mannes war den Epigonen zu mächtig. Die Bedeutung des origenistischen Systems lag in einem Dreifachen: 1. in der scharfen Unterscheidung von Pistis und Gnosis — er liess sie unvermischt, nur durch denselben Zweck verbunden —, 2. in der stofflichen Reichhaltigkeit der Speculationen, dem conservativen Sinn, mit dem er alles Werthvolle einzugliedern verstand, und dem Gleichgewicht, in welchem er die verschiedenen Factoren des Systems zu halten und auf ein einfaches Ziel zu beziehen wusste, 3. in dem biblischen Gepräge, welches er seiner Theologie durch strengen Anschluss an die Texte der heiligen Schriften gegeben hatte. In allen diesen Beziehungen traten bei den Epigonen Veränderungen ein. Die folgenschwerste war die Vermischung von Pistis und Gnosis, von Kirchenglauben und Theologie, die nun vollendet wurde. Origenes hatte sein System, in welchem der Kirchenglaube mit der

---

Amulette und sacramentale Vehikel gesteigert hatte, und wie halt- und friedelos man innerlich geworden war. Für letzteres ist vor allem Euseb. h. e. VIII, 1 (dazu das Epitaph des Damasus auf den römischen Bischof Eusebius, bei Duchesne, Le liber Pontificalis, fasc. II, 1885, p. 167), aus etwas späterer Zeit Cyrill, Catech. 15 c. 7 zu vergleichen. In Bezug auf den Synkretismus s. die Schrift über die ägyptischen Mysterien (ed. Parthey).

[1]) S. die kurzen Abweisungen in der 4. Katechese des Cyrill von Jerusalem (c. 7. 8): Οὐχ, ὥς τινες ἐνόμισαν, ὁ υἱὸς μετὰ τὸ πάθος στεφανωθεὶς ὥσπερ ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ὑπομονὴν ἔλαβε τὸν ἐν δεξιᾷ θρόνον, ἀλλ' ἀφ' οὗπέρ ἐστιν ἔχει τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ..... Μήτε ἀπαλλοτριώσῃς τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, μήτε συναλοιφὴν ἐργασάμενος υἱοπατρίαν πιστεύσῃς. Dazu die 11. Katechese. Ebenso weist auch Athanasius stets sowohl den Irrthum der Adoptianer als der Sabellianer ab.

Wissenschaft versöhnt war, nicht als Kirchenlehre ausgegeben. Die Unterscheidung des kirchlichen Glaubens und der Glaubenswissenschaft stand ihm fest. Aber in der Folgezeit meinte man — nach dem Vorgange des Methodius[1]) und wider den Grundsatz des Basilius —, beide in Eins setzen zu müssen. Reactionäre und fortschrittliche Richtungen trafen in diesen Bestrebungen zusammen. Die Pistis wurde mit den Formeln der origenistischen Theologie versetzt, und die Gnosis sollte bei gewissen Sätzen der Ueberlieferung Halt machen und sie ohne Umdeutung in sich aufnehmen. Es galt, eine neue Vermittelung zu finden, welche Ueberlieferung und Speculation, Pistis und Gnosis zugleich sei. Dieses Unternehmen war allerdings durch die schon früher vollzogene, von Origenes selbst beförderte Thatsache gerechtfertigt, dass man die Logoslehre in den Glauben der Einfältigen eingebürgert hatte. Diese Einfältigen besassen bereits ein „Dogma", welches aus Exegese und Speculation gebildet war und ihnen als äussere Autorität, als Glaubensgesetz, gegenüberstand. Dieses Gebilde war aus der Peripherie des kirchlichen Systems in das Centrum gedrungen. Es widersprach zudem die scharfe Unterscheidung einer überlieferten Kirchenlehre und einer Glaubenswissenschaft der ganzen kirchlichen Tradition, wie sie sich in dem Kampfe mit dem Gnosticismus festgestellt hatte. Aber die Vermischung führte zunächst eine Art von Versumpfung herbei. Sie drohte, den Glauben um seine Sicherheit, die Speculation um den Verstand und die Kirche um die Einheit ihres Bekenntnisses zu bringen. Ueberschaut man die neuen Glaubensformeln, die um das Jahr 300 aufgestellt worden sind, und stellt man die Theologien des Zeitalters — wir kennen sie leider nur zum Theil — zusammen (die der alexandrinischen Lehrer, des Gregorius Thaumaturgus, Lucian, Methodius, Hierakas etc.), so blickt man auf eine Fülle von zwar blutsverwandten, aber höchst verschiedenen Gebilden. Wie sollte unter ihrer Herrschaft die Kircheneinheit bestehen können und, wenn sie bestehen blieb, war das Gemeinsame überhaupt noch das Christliche?

Damit ist schon das Zweite berührt. Origenes hatte für die Stufe der Pistis die volle Bedeutung des geschichtlichen Christus anerkannt, während er den Gnostiker an den ewigen Logos wies. Nun traten auch hier Unsicherheiten ein. Der geschichtliche Christus drohte überhaupt zurückzutreten. Man kann das an den Werken zweier Epigonen studiren, die unter sich keine Verwandtschaft haben.

---

[1]) S. Bd. I S. 648 ff.

Gregorius Thaumaturgus hat in seinem berühmten Symbol überhaupt nur von dem λόγος ἄσαρκος gehandelt[1]), und Methodius hat das Höchste zu sagen geglaubt, wenn er forderte, dass in jedem Menschen Christus „νοητῶς“ geboren werden und Jeder durch Antheil an Christus ein Christus werden müsse[2]). Ferner, bei Origenes hielten sich das kosmologische und das soteriologische Interesse das Gleichgewicht. Man erkennt das an seinen Formeln in Bezug auf den Logos. Allein auch hier trat eine Verschiebung ein, und zwar zu Gunsten der Kosmologie. Das Wort Ὁμοούσιος ist zwar von manchen, vielleicht von vielen Theologen festgehalten worden; aber wie es an sich vieldeutig ist, so ist es auch an sich keineswegs ein Beweis für das soteriologische Interesse. Der Schwall von rhetorischen und philosophischen Prädicaten, der über den Logos ergossen wurde, diente nicht dazu, seine Bedeutung als erlösendes Princip zu verdeutlichen und sicher zu stellen; vielmehr war er ein Ausdruck für die im Weltall waltende Vernunft und Ordnung und für die geistigen Kräfte, mit denen die Menschheit begabt worden ist. An der Menschwerdung hielt man freilich allerseits fest; ja sie galt, wie das grosse Werk des Theognost beweist, neben der Lehre von der Schöpfung der Materie als das Kennzeichen der kirchlichen Speculation im Unterschied von der neuplatonischen. Allein Alles kam darauf an, wie beschaffen man sich das Subject vorstellte, von dem man die Menschwerdung aussagte. Wenn eine grosse Schule, die des Antiocheners Lucian, in Weise des Paul von Samosata eine eigentliche, ewige, in Gott seiende und eine geschaffene Weisheit (resp. Logos) unterschied und nur die letztere mit dem menschgewordenen Sohn identificirte — „die Weisheit entstand durch die Weisheit nach dem Willen des weisen Gottes“ —, so war im Grunde nicht nur die Menschwerdung der Gottheit, sondern überhaupt ihre persönliche Wirksamkeit auf Erden aufgehoben. Das christlich-theologische Interesse drohte sich in Kosmologie und Moral aufzulösen oder, wie bei Methodius, durch einen mystischen Beisatz um seine Bedeutung gebracht zu werden.

Die Freiheit, welche die Theologie im Orient bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts genoss, und der Einfluss, den sie in diesem

---

[1]) S. Bd. I S. 660; die Worte lauten: εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου.

[2]) S. Bd. I S. 654.

Zeitraume auf die Kirche ausübte, mussten eine vollkommene Verwirrung und Entleerung herbeiführen. Alle die Elemente, welche Origenes in seinem grossartigen Systeme verbunden hatte, suchten sich selbständig geltend zu machen. Selbst tritheistische Neigungen haben nicht gefehlt; vor allem aber fing man an, sich an die Idee eines Untergottes und an halbgöttliche Wesen in den Gemeinden zu gewöhnen. Die Idee des Untergottes ist freilich so alt, wie die christlich-kirchliche Theologie überhaupt; schon die Apologeten haben sie, und Origenes hat sie, bei aller Vorsicht in der Ausbildung der Lehre vom Sohne, aufgenommen und gerechtfertigt. Allein in älterer Zeit erschracken die simplices et rudes noch, wenn man ihnen mit dem Untergott kam; die Theologen versahen die Idee mit starken Cautelen, und derselbe Origenes, welcher in manchen Ausführungen an den Polytheismus streift, hat andererseits den Logos in das Wesen Gottes selbst zurückgeführt und Vater und Sohn in die innigste Verbindung gesetzt. Allein im Gegensatz zum „Sabellianismus“ ist man in der Folgezeit augenscheinlich viel sorgloser geworden. Und unverkennbar verknüpfte sich jetzt die Vorstellung von dem geschaffenen und werdenden Gott mit alten polytheistischen Neigungen. In dem Bestreben, die höchste Gottheit selbst gegenüber dem Modalismus vor Veränderung und Pluralität zu bewahren, glaubte man dem Monotheismus zu genügen und liess daneben ruhig den Logos und verehrungswürdige Wesen aufwachsen, die angeblich den Monotheismus gar nicht gefährden konnten, weil sie in den Bereich des Geschaffenen gehörten. Nimmt man hinzu, dass die Theologen bei ihren Speculationen bereits mit einer Fülle von philosophischen Begriffen operirten, die eines festen Gepräges und eines festen Werthes entbehrten[1]), ferner, dass diese Terminologie, ungesichtet und uncontrollirt, sich überall in den Gemeindeglauben eindrängte, so kann man sich eine Vorstellung von der Gefahr machen, welche über der Kirche schwebte. Ein Monotheismus, der doch den Polytheismus nicht ausschloss, ein Logos-Christus, als kosmologische Grösse, von schwankender Art und Herkunft, Vorstellungen von der Menschwerdung und Erlösung unter dem Zwecke der „Erleuchtung“ des Menschengeschlechts, Alles umzogen von einem üppig aufwuchernden Gewinde philosophischer Kunstausdrücke, demselben, dessen sich auch die zeitgenössische Wissenschaft bediente — war diese Theologie im Stande, auch nur den kümmerlichen Rest der

[1]) S. Bd. I S. 645.

evangelischen Ueberlieferung zu schützen, zu schützen in dem Momente, wo die Scheidewand zwischen dem Reich und der Kirche niedergerissen und die Kirche vor die grösste Aufgabe gestellt wurde? Ein Deismus — wenn dieser Ausdruck gestattet ist — war im Anzuge, umgeben von den schwankenden Gebilden einer Speculation, welche einer sicheren Abgrenzung und eines sicheren Zweckes entbehrte. Fast schien es, als ob im Alters- und Weissagungsbeweis, in dem, was Porphyrius „die fremden Fabeln" genannt hatte, sich das Specifische der christlichen Religion niederschlagen sollte. Doch selbst der Schriftbeweis wurde nicht überall mehr mit der Energie gefordert und geliefert, wie wir sie bei Origenes gewahren, wenn auch gerade die Schule Lucian's ihn am wenigsten vernachlässigte. Aber was vermochte die Schrift wider die Methode? Wenn ein so tüchtiger, so gelehrter und in der Ueberlieferung so bewanderter Bischof, wie Eusebius von Cäsarea, sich in der Christologie bei den Formeln beruhigt hat, welche wir bei ihm lesen, wenn er die religiösen Erlasse und Kundgebungen seines Kaisers, die doch wesentlich „Gott in der Natur" feierten, als glänzende Proben der christlichen Ueberzeugung desselben hat preisen können, so muss man urtheilen, dass die in der Kirche eingebürgerte Logoslehre das stärkste Mittel gewesen ist, um das Bild des geschichtlichen Christus völlig auszutilgen und Alles in Nebel aufzulösen[1]). Selbst der Rationalist, welcher in der Geschichte der Religionen den Fortschritt zur „natürlichen" Religion überall mit Sympathie begleitet, müsste mit derselben hier zurückhalten. Denn nicht „die reine Menschheitsreligion" hätte das Ergebniss dieser Entwickelung sein können, sondern eine gänzlich unbestimmte, daher von überall her bestimmbare Religion, in deren Mittelpunkt jenes nichtige und hilflose Gedankengebilde, das ὄν, die πρώτη οὐσία, thronte. Man würde diese Religion

[1]) Ueber Eusebius' Christologie s. Dorner, Lehre von der Person Christi, I (1845) S. 792 ff., Lee, On the Theophan. (1843), Preliminary Dissert. Die Christologie des Eusebius ist die der alten Apologeten, in den Terminis der neuplatonischen Speculation angenähert und um des mannigfachen Gegensatzes willen reicher in den Wendungen. Trotz der Abhängigkeit von Origenes ist Eusebius zurückhaltend gewesen in der Reception all' der Begriffe und Prädicate des Sohnes bei Origenes, auf die sich nachmals die Orthodoxie berufen hat. Das ist von Bedeutung. Eusebius ist in höherem Grade als Origenes davon überzeugt gewesen, dass sich der Begriff der Gottheit vollständig in dem Begriff des streng einheitlichen und unveränderlichen ὄν, in der πρώτη οὐσία, erschöpft; er hat den δεύτερος θεός viel weiter von Gott getrennt als die Apologeten; s. Zahn, Marcell. S. 37 f.

fort und fort für „Christenthum“ ausgegeben haben, weil man nur in den heiligen Schriften das Mittel besass, sie zu beweisen und bis zu dem Anfang der Welt als die Allerwelts-Religion hinauf zu datiren. Und man würde in der Reception heiliger Vehikel, heiliger Zaubermittel und heiliger Zwischenmächte immer kühner geworden sein, weil man die Ueberlieferung, dass Gott durch Jesus Christus die Menschen erlöst, weder an Gott, noch an Jesus Christus zum Verständniss zu bringen vermochte.

Die Bischöfe und Theologen im Orient um 320, welche wie Eusebius dachten, hatten die stärkste Macht für sich, die es in einer kirchlichen Gemeinschaft giebt — die Ueberlieferung: sie waren die Conservativen. Die Idee der Gottheit auf die actionslose und im Grunde zur Offenbarung unfähige πρώτη οὐσία, den Vater, zu beschränken, vom Logos also und von Christus bei der Feststellung des Gottesbegriffs ganz abzusehen, dann aber, wie die Neuplatoniker, aus der ersten Usie eine zweite, resp. dritte abzuleiten und den aus dem Willen des Vaters geschaffenen Logos mit den höchsten, jedoch wechselnden Prädicaten zu schmücken, seine Menschwerdung zu lehren, den Erfolg derselben zu feiern, aber wiederum in unbestimmten, viel- und nichtssagenden biblischen Formeln, endlich alles Innerliche und Sittliche dem Gedanken der Wahlfreiheit und menschlichen Selbständigkeit unterzuordnen — darin bestand die conservative, auf Origenes fussende Theologie. Jede Präcision auf diesem Boden musste als eine Neuerung angesehen werden. Alles durfte sich geltend machen, wenn es nur nicht die Ausschliesslichkeit für sich in Anspruch nahm[1]). Eine allgemeine Tendenz, neue Dogmen zu bilden, hat in der Kirche zu keiner Zeit bestanden — die Begriffe „neu“ und „Dogma“ schliessen sich aus, — am wenigsten aber in der Kirche des Orients; man war entweder gleichgiltig gegen die philosophische Speculation oder wünschte Freiheit für dieselbe oder betrachtete sie mit Misstrauen.

---

[1]) Sehr richtig Gwatkin, Studies of Arianism (1882) p. 52: „In fact Christendom as a whole was neither Arian nor Nicene. If the East was not Nicene, neither was it Arian, but conservative: and if the West was not Arian, neither it was Nicene, but conservative also. Conservatism however had different meanings in East and West“. Im Osten war es conservativ, die Formeln des Origenes, antisabellianisch verstärkt, festzuhalten. Von der Logos- und Christuslehre des Origenes selbst aber hat Bigg (The Christian Platonists of Alex. p. 182) sehr richtig bemerkt: „What struck latter ages as the novelty and audacity of Origen's doctrine was in truth its archaism and conservativism.“

Im Uebrigen verehrte man im Cultus das Mysterium, d. h. den Complex von Formeln, dessen Herkunft sich bereits verdunkelt hatte[1]).

---

[1]) Die Theologie als dogmenbildende hat sich — was eigentlich selbstverständlich ist — zu keiner Zeit der Sympathien weiterer Kreise in der Kirche erfreut. Es ist eine durch nichts zu begründende Behauptung, die christliche Kirche habe eine Periode besessen — die Zeit von Origenes bis zum Chalcedonense resp. bis 431 —, in welcher man allerseits oder doch in weiten Kreisen für den begrifflichen Inhalt der Religion das höchste Interesse besessen und mit allen Mitteln daran gearbeitet habe, ihn auf's genaueste darzulegen. Die grosse Menge, Bischöfe, Laien und Mönche, hat auch damals lediglich das Bestreben gehabt, sich bei dem Gegebenen zu beruhigen. Dies war die höchste Forderung der katholischen Religion selber, die das „Apostolische" als ihre Grundlage voraussetzte, neben demselben nur „Häretisches" (νεωτεριτμός) kannte und als Cultusanstalt Aenderungen nicht vertrug. Allerdings erscheint die Zeit von Origenes, resp. von Athanasius bis zum Ephesinum als eine einzigartige Periode in der Geschichte der Kirche; aber sie ist eine Episode, die sich im Widerspruch zu den Neigungen der grossen Menge der Christen abgespielt hat, und die theologischen Führer selbst haben, je frömmer sie waren, ihre Aufgabe als eine abgenöthigte, gefahrvolle und in Schuld bestrickende aufgefasst. Zum Beweise für das Erstere lese man die Kirchengeschichte des Sokrates (vgl. meine Ausführungen in der Realencyklop. f. protest. Theol. u. K. Bd. 14 S. 408 ff.). Dieser Mann ist einerseits in jedem Stück orthodox, andererseits ein begeisterter Anhänger der Ἑλληνικὴ παιδεία, voll Verehrung für den grossen Origenes und dessen Wissenschaft, welche in der Kirche fort und fort gepflegt werden soll. Allein die wissenschaftlich-theologische Arbeit am Dogma ist ihm in jedem Sinne zuwider, d. h. sowohl im Interesse des ein- für allemal feststehenden Dogmas, als im Interesse der Wissenschaft beklagt und perhorrescirt er die dogmatischen Controversen. Das Nicänum lag weit genug zurück, um ihm für apostolisch und heilig zu gelten; aber darüber hinaus erscheint dem Sokrates jede neue Formel schädlich, die Kämpfe bald als Nyktomachien, bald als Ausfluss trügerischer Sophistik und ehrgeiziger Streitsucht: σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον, d. h. das trinitarische Mysterium. Hätte Sokrates 100 Jahre früher gelebt, so wäre er nicht Nicäner gewesen, sondern Eusebianer. Er fällt darum auch mitunter sehr freisinnige Urtheile über die jüngsten „Häretiker", d. h. über solche Theologen, welche von der Kirche erst vor Kurzem widerlegt worden sind, und weiss sie zu entschuldigen. Damit steht er keineswegs allein; Andere sind, auch in späterer Zeit, noch weiter gegangen; vgl. Evagrius, h. e. I, 11, dessen Ausführung an Orig. c. Cels. III, 12 erinnert.

Das Dogma ist von der kleinen Anzahl solcher Theologen gemacht worden, welche in dem Bestreben, die specifische Bedeutung der christlichen Religion ans Licht zu stellen, nach präcisen Begriffen suchten (Athanasius, Apollinaris, Cyrill). Dass diese Begriffe, abgelöst von ihrem Grundgedanken, in die Hände von ehrgeizigen Kirchenpolitikern geriethen, dass man das unwissende Volk für sie fanatisirt hat, dass die letzten Entscheidungen häufig aus Motiven erfolgt sind, die mit der Sache nichts zu thun haben, ist freilich unleugbar. Aber dess-

Eine Reaction gegen die Ausbildung der Logoslehre in der Richtung auf die völlige Entfremdung des Sohnes vom Vater hat jedoch im Orient wahrscheinlich zu keiner Zeit gefehlt[1]). Sie ging nicht nur von den Modalisten, sondern auch von Schülern des Origenes aus, und sie feierte zu Nicäa einen verblüffend schnellen Triumph. Im Gegensatz zu einer Schule, die sich zu weit vorgewagt und mit bedenklichen Sätzen des Origenes die Lehren Paul's von Samosata verbrämt hatte, gelang es, das einst zu Antiochien verpönte Ὁμοούσιος zum Stichwort des Glaubens zu erheben.

Die Bedeutung dieses raschen Sieges für die Geschichte des Dogmas kann gewiss nicht hoch genug angeschlagen werden. Allein von dem Kaiser herbeigeführt, hätte demselben doch jede Folge gefehlt ohne den Mann, dessen Geschichte mit der Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts zusammenfällt — Athanasius.

Der zweite Theil der Dogmengeschichte, die Entwickelungsgeschichte des Dogmas, ist mit Athanasius zu eröffnen, aber seine Glaubensauffassung beherrscht auch die folgenden Jahrhunderte. An Bedeutung hat ihn nur Augustin übertroffen; denn Augustin ist ein Origenes und Athanasius in einer Person — er ist noch mehr gewesen[2]). Indessen hat erst der künftige Verlauf der Geschichte dar-

---

halb sind die Theologen nicht zu tadeln, welche sich der faulen Beruhigung bei dem Mysterium oder dem schrankenlosen Betriebe der wissenschaftlichen Speculation in der Kirche entgegensetzten. Ihr Bemühen, das Wesen des Christenthums, wie sie es verstanden, an's Licht zu stellen und zugleich eine λογικὴ λατρεία zu begründen, ist vielmehr neben dem ernsten Mönchthum, mit dem sie innig verbunden gewesen sind, das einzig Grosse in der Epoche. Sie haben sich der frommen vis inertiae entgegengestemmt und zwar mit dem höchsten Erfolge. Als diese doch endlich das Feld behielt, war immerhin ein Bedeutendes erreicht. Das Zeitalter von Athanasius bis gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts ist in mancher Hinsicht die Glanzepoche der Theologie in der Kirche überhaupt. Nicht einmal das Zeitalter der Scholastik kann mit ihm verglichen werden. Dass die Arbeit der Theologen Kirchenglaube wurde — woran Origenes niemals gedacht hat —, darin lag die Stärke und Schwäche zugleich. Aus der Erhitzung der Massen für dogmatisch-philosophische Stichworte (s. die ergötzliche Erzählung des Gregor von Nyssa, Opp. ed. Paris. 1638 T. III p. 466) folgt übrigens niemals etwas für das Mass des Verständnisses derselben; denn das dogmatische Schlagwort löst in weiten Kreisen nur den Fetisch ab.

[1]) Im Occident hat man die Subordinationslehre des Origenes einfach als Ditheismus empfunden; s. Bd. I S. 634 ff.

[2]) S. Ranke, Weltgeschichte Bd. IV, 1 S. 307: „Augustin's System ist das zweite, wenn ich nicht irre, das in der Kirche emporkam, wodurch die eigenartigen Besonderheiten des ersten, des origenistischen, beseitigt wurden, und das sich dann behauptet hat.“ Dass es sich wirklich behauptet hat, kann man nur

über zu entscheiden, ob nicht schliesslich der Gedanke des Athanasius länger lebendig bleiben wird als die Conceptionen Augustin's. Man giebt wenigstens heutzutage in den Kirchen lieber den Augustin preis als den Athanasius.

Aber eine Vergleichung der beiden grossen Männer ist im Grunde nicht zulässig. Augustin war ein hoher Genius, eine Persönlichkeit von unerschöpflichem Reichthum der Gedanken und des Gemüthes; Athanasius' Grösse besteht in der Reduction, in der Energie, mit der er aus einer Fülle ausschweifender Speculationen, sich auf dem Boden der Ueberlieferung haltend, diejenige ausschliesslich geltend gemacht hat, in welcher die Kraft der Religion damals lag. Augustin hat eine neue Betrachtung der höchsten Güter und des menschlichen Wesens in der Kirche eröffnet, er hat tausend Keime in die Zukunft gestreut; Athanasius hat, wie jeder Reformator, reducirt, er hat der christlichen Religion auf dem einmal gewonnenen Boden der griechischen Speculation das eigene Gebiet erst gesichert und Alles auf den Gedanken der Erlösung zurückgeführt. Augustin hat eine neue Speculation und die zauberische Sprache der tiefsten religiösen Empfindung gefunden, über welche veränderte Zeiten und Sitten nichts zu vermögen scheinen; Athanasius hat für den religiösen Gedanken, in dem er lebte, weder die Gaben der Speculation noch der Beredtsamkeit einzusetzen vermocht. Seine Stärke floss aus seiner Ueberzeugung und aus seinem Amte.

Athanasius war Reformator, wenn auch nicht im höchsten Sinne des Wortes. Hinter und neben ihm bestand eine Speculation, welche auf uferlosem Meere fuhr und jedes Steuer zu verlieren in Gefahr stand [1]). Er ergriff das Steuer. Man mag die Situation mit der

---

unter Vorbehalten zugestehen. In Wahrheit erscheint hier eine welthistorische Parallele von höchster Bedeutung. Zwei grundlegende Systeme hat die Kirche hervorgebracht, das des Origenes und das des Augustin. Aber die Geschichte der Theologie im Orient ist die Geschichte der Beseitigung des origenistischen Systems, und die Geschichte der Theologie im katholischen Occident ist die Geschichte der Beseitigung des augustinischen Systems. Nur verfuhr man dort rücksichtsloser und offener wie hier. Dort verurtheilte man den Origenes, hier feiert man fort und fort den Augustin als den grössten Doctor ecclesiae. In beiden Fällen hat aber die Verwerfung der theologischen Systeme den Verlust einer zusammenhängenden, einheitlichen christlichen Weltanschauung überhaupt herbeigeführt.

[1]) Es könnte scheinen, als ob dem Arius das gleiche Verdienst beizulegen sei, die schwankenden und ausschweifenden Speculationen reducirt und auf

vergleichen, in welcher sich Luther gegenüber der MAlichen Kirche und der Scholastik befand. Nicht um ein Wort, nicht um eine Formel war es ihm zu thun [1]), sondern um einen entscheidenden Gedanken des Glaubens, um die Erlösung der Menschheit zu göttlichem Leben durch den Gottmenschen. Einzig aus der Gewissheit, dass das Göttliche, welches in Jesus Christus erschienen ist, die Natur der Gottheit selber habe (Wesenseinheit) und nur desshalb im Stande sei, uns zu göttlichem Leben zu erheben, soll der Glaube seine Kraft, das Leben sein Gesetz und die Theologie ihre Richtung empfangen. Indem Athanasius aber den Glauben an den Gottmenschen, der uns allein von Tod und Sünde befreit, an die Spitze stellte, gab er zugleich der praktischen Frömmigkeit, wie sie damals fast ausschliesslich in der mönchischen Askese lebte, das höchste Motiv. Es verband, um es kurz zu sagen, das Ὁμοούσιος, welches die Vergottung der menschlichen Natur verbürgt, auf's engste mit der mönchischen Askese und hob diese aus ihrem noch unterirdischen oder doch unsicheren Bereiche in das öffentliche Leben der Kirche. Indem er die Formel vom λόγος-κτίσμα als eine heidnische, die Kraft der christlichen Religion verleugnende bekämpfte, bekämpfte er zugleich ebenso energisch das weltförmige Treiben. Indem er Schrift, Ueberlieferung und Theologie dem Gedanken unterordnete, dass der Erlöser Gott von Art gewesen, wirkte er zugleich für die Durchführung des christlichen Lebens, welches sein Motiv von dem innigen Verkehr mit dem Gott-Christus [2]) und von der Aussicht empfängt, mit göttlicher Natur bekleidet zu wer-

---

ein Festes zurückgeführt zu haben. Allein abgesehen von dem Inhalte und Werth seines Lehrbegriffs — Arius ist stets zu Concessionen geneigt gewesen, und wie ihn die halben Gegner vertheidigt haben, so hat er die halben Freunde unbedenklich für voll genommen. Eben dieses aber beweist, dass durch ihn eine Klärung niemals zu Stande gekommen wäre.

[1]) Athanasius hat zu allen Zeiten in seinen Werken von dem Stichwort Ὁμοούσιος einen spärlichen Gebrauch gemacht. Nicht die Formel war ihm heilig sondern lediglich die Sache, die er unter dieser Formel dachte und sicherstellte. Dass es ihm nicht auf Worte angekommen ist, zeigt sein Verhalten auf der Synode zu Alexandrien. Für seine Theologie hat er auch keines Symbols bedurft. Es war ihm werthvoll, dass ein solches in dem Nicänum vorhanden war; aber von einem Symbolcultus war er weit entfernt. Während viele seiner Freunde in der Autorität der Formel den Rückhalt suchten, suchte und fand er ihn lediglich in der Sache.

[2]) Sehr richtig hat Bigg (a. a. O. p. 188) darauf aufmerksam gemacht, wie hoch nach dem Triumph des Athanasius bei den rechtgläubigen Vätern das Hohelied in der Auslegung des Origenes geschätzt worden ist.

den. Beides muss man in's Auge fassen, wenn man Athanasius gerecht werden will. Er ist der Vater der katholischen Orthodoxie und der Patron des kirchlichen Mönchthums, und er wäre jenes niemals geworden, wenn er nicht das praktische Ideal der damaligen Frömmigkeit zugleich auf den Leuchter gestellt hätte [1]).

Neu im gemeinen Sinne des Wortes ist hier nichts, vielmehr hatte Athanasius wirklich den besten Theil der kirchlichen Ueberlieferung für sich, auf die er sich auch berufen hat. Zweck, Art und Durchführung der Erlösung in den Kategorien: Logos, Menschwerdung, Gottmensch, Vergottung, Gottessöhne, hatte schon Irenäus in den Mittelpunkt gestellt; für die eigenthümliche Behandlung der Logoslehre konnte Athanasius auf eine Gedankenreihe bei Origenes und anderen alexandrinischen Katecheten verweisen. Neu war nur die That, die Energie und Ausschliesslichkeit seines Betrachtens und Handelns in einer Zeit, da Alles zu zerfliessen drohte.

Athanasius ist kein wissenschaftlicher Theologe im strengen Sinne des Wortes gewesen; er ist aus der Theologie in die Frömmigkeit herabgestiegen und hat das treffende Wort gefunden. Ein Mann der Autorität und an seine Schulüberlieferung gebunden, war er ausser Stande, das Problem dem Zusammenhange zu entnehmen, in welchen es die Apologeten und Origenes gestellt hatten. Athanasius ist Schüler des Origenes; aber sein Verhalten erst gegenüber Marcellus, dann gegenüber den neuen Vertretern des Ὁμοούσιος, den Kappadociern, beweist, dass ihm das wissenschaftliche Interesse an einer philosophischen Weltanschauung ebenso gefehlt hat, wie die Rechthaberei der Theologen. Ihm war es um die Sache zu thun, die über der Theologie lag. Den alten Satz, dass man über Christus denken müsse ὡς περὶ θεοῦ, hat erst er in vollem Sinne in der Kirche zu Ehren gebracht, und er hat desshalb auch den neuen Satz, dass man über Gott denken müsse ὡς ἐν Χριστῷ, angebahnt.

Damit entfernte er sich von dem verständigen Denken seiner Zeit. Indem er die Prämissen desselben zugestand, fügte er ihnen ein Element bei, welches die neutrale Speculation nicht vollständig aufzuarbeiten vermochte. Nichts war ihr ja unverständlicher als die Annahme einer Wesenseinheit der ruhenden und der wirkenden Gottheit. Athanasius befestigte eine Kluft zwischen dem Logos, an welchen die Philosophen dachten, und dem Logos, dessen erlösende

[1]) S. die Vita Anton. des Athanasius und Gregor Naz., Orat. 21. Es ist bemerkenswerth, dass sowohl Paul von Samosata als die Eusebianer weltförmige Christen gewesen sind. Dagegen wird allerdings des Arius Sittenstrenge gerühmt.

Wirkung er verkündigte. Was er von diesem aussagte, indem er das Geheimniss stark und einfach aussprach und sich keineswegs in neuen Distinctionen erging, musste den Griechen als ein Aergerniss und als eine Thorheit erscheinen. Aber diesen Vorwurf hat er nicht gescheut, indem er mit fester Hand, wenn auch in unbeholfenen Zügen, für den christlichen Glauben ein eigenes Gebiet umschrieb [1]).

Und dieser Mann hat Respect vor der Wissenschaft und ihrer freien Entwickelung gehabt. Man kann das an seinen Urtheilen über Origenes und die alexandrinischen Katecheten studiren. Allerdings musste es ihm daran liegen, testes veritatis für seine Lehre zu gewinnen, und aus diesem Bestreben erklärt sich häufig sein Alles zum Besten kehrendes Verfahren. Allein daraus erklärt sich nicht das Ganze. Der christliche Glaube erschöpfte sich ihm in dem Glauben an den Gottmenschen, die Menschwerdung und die Erlösung zu göttlichem Wesen; eben desshalb liess er sonst überall Freiheit walten. Die Unterscheidung des Origenes zwischen der christlichen Wissenschaft der Vollkommenen und dem Glauben der Einfältigen hat Athanasius, wie es scheint, nicht beseitigen wollen. Er hat die bedenklichen Sätze des Origenes nicht ketzerrichterlich nach der regula fidei corrigirt und ist nicht den Weg gewandelt, den einer seiner Vorgänger, der Bischof Petrus, zuerst in Alexandrien betreten hat [2]). Dies ist um so bemerkenswerther, als er für seine eigene

---

[1]) Die Theologen, welche den Glauben des Athanasius mit der damaligen Philosophie versöhnt und in Begriffe gefasst haben — die Kappadocier —, haben ihn nicht rein festgehalten. Das zeigt vor allem ihre bedenkliche Behauptung, der christliche Gottesbegriff halte die rechte Mitte zwischen dem jüdischen und dem hellenischen. Sie haben nämlich die Mehrheit der Hypostasen ungescheut als ein im griechischen Polytheismus festgehaltenes Wahrheitsmoment bezeichnet. Darum hat auch Athanasius an ihrer Arbeit keine ungemischte Freude gehabt. Vergl. den λόγος κατηχητικός des Gregor von Nyssa (c. 4. ed. Oehler): „Das jüdische Dogma findet seine Widerlegung durch die Annahme des Wortes und durch den Glauben an den Geist, der einer Vielheit von Göttern huldigende Wahn der Griechen (Ἑλληνίζοντες) aber verschwindet dadurch, dass die Wesenseinheit die ausschweifende Annahme einer (göttlichen) Mehrheit aufhebt. Wiederum muss aus der jüdischen Glaubensansicht die Wesenseinheit, aus der hellenischen aber nur die Unterscheidung persönlicher (göttlicher) Existenzen festgehalten werden, wodurch rechts und links der gottlosen Vorstellung auf entsprechend heilsame Weise begegnet wird. Denn die Dreizahl ist für die, welche in Betreff der Einheit irren, wie ein ausgleichendes Heilmittel, ebenso wie die Lehre von der Einheit für die, welche sich für die Annahme der Vielheit zersplittert haben."

[2]) S. Bd. I S. 644 ff.

Person den gnostischen Heterodoxien des Origenes kaum an irgend einem Punkte ein Verständniss abzugewinnen vermochte.

Ueber den Horizont seiner Zeit hat Athanasius nicht hinausgeblickt. Den cultischen Mysterien hat er die höchste Wirkung beigelegt. Sie galten auch ihm als die persönliche Hinterlassenschaft Christi, die unmittelbaren Ausflüsse seines gottmenschlichen Lebens, und enthielten die Application des Heils. Wenn in den folgenden Jahrhunderten das religiöse Interesse sich immer ausschliesslicher an den Cultus heftete, so ist das nicht im Widerspruch zur Conception des grossen Alexandriners geschehen. Auch er hat für das Dogma gearbeitet, welches im Mönchthum einerseits, im Cultus andererseits so lange seine praktische und wirksame Darstellung zu finden hat, bis das Vergängliche in das Unvergängliche erhoben ist.

Athanasius' Bedeutung für die Folgezeit liegt darin, dass er den christlichen Glauben ausschliesslich als Glauben an die Erlösung durch den mit Gott wesenseins seienden Gottmenschen bestimmt und ihm dadurch feste Grenzen und einen specifischen Inhalt zurückgegeben hat[1]). Das morgenländische Christenthum hat dem bis heute nichts hinzuzufügen gewusst, es hat auch in der

---

[1]) In der geistvoll geschriebenen Einleitung zu der Darstellung „der kirchlichen Baukunst des Abendlandes" (Stuttgart 1884) führt Dehio den Gedanken durch, dass die classische Zeit der christlich-antiken Baukunst, das 4. Jahrhundert, nicht durch die Vielheit der Compositionsmotive und -formen ausgezeichnet sei, sondern vielmehr durch die Reduction dieser Formen. Die Kirche, vor die Fülle der Bauformen der Antike gestellt, habe eine derselben aufgegriffen und sie allein dem Mittelalter überliefert, die Basilika. Dieses aber bedeutete keine Einbusse, sondern einen Fortschritt. „Zu dem, was Alexandrien und Rom geschaffen an Bauten, hat der christliche Geist nichts Neues mehr hinzugetragen. Die grosse Revolution, die er hervorrief, liegt in etwas Anderem. Darin, dass er die Vielheit der Bauaufgaben wieder auf eine allbeherrschende, einige zurückführt, nicht sowohl durch Umwandelung der Kunstgesinnung als durch Wiederherstellung der Religion als centrales Lebensmotiv. Er setzte damit für die zukünftige Baukunst des Mittelalters analoge Vorbedingungen, wie die, welche über den Anfängen der griechischen gewaltet hatten; und so wurde es möglich, dass auf der Höhe des Mittelalters . . . die Gothik geboren wurde, zum zweiten Mal ein wahrer organischer Stil, gleich dem griechischen Tempelstil." Diese Betrachtung ist für den Dogmenhistoriker ausserordentlich lehrreich. Der Bedeutung der Basilika auf baugeschichtlichem Gebiet im 4. Jahrhundert entspricht in der Theologie der Gedanke des Athanasius. Beides sind segensreiche Reductionen aus einer Fülle von Motiven gewesen — Reductionen, welche einen reichen Inhalt in sich bargen.

Theorie nirgendwo eine Aenderung getroffen, vielmehr den Gedanken des Athanasius nur belastet; aber auch das abendländische hat diesen Glauben als Grundlage bewahrt. Unter der Voraussetzung der Theologie der Apologeten und des Origenes ist er das wirksame Mittel gewesen, um die völlige Hellenisirung und Verweltlichung des Christenthums abzuwehren.

---

Die Dogmengeschichte des Orients seit dem Nicänum zeigt zwei verflochtene Entwickelungsreihen. Erstlich wurde die Idee des Gottmenschen unter dem Gesichtspunkt der Erlösung des Menschengeschlechts zu göttlichem Leben — also der Glaube des Athanasius — nach allen Seiten präcisirt. Hierin erschöpfte sich die Dogmengeschichte im strengen Sinn des Worts; denn das Dogma war der Glaube an den Gottmenschen. Aber damit war eine zweite Entwickelung enge verbunden. Es handelte sich um das Verhältniss von Dogma und Theologie. Auch hier kann eine Person genannt werden: es handelte sich um die Wissenschaft, wie Origenes sie betrieben hatte. Indessen war seit den Tagen des Origenes das Problem complicirter geworden, da man tiefeinschneidende Sätze der Theologie in den Glauben selbst hineingenommen hatte und die grosse Entwickelung bis zum Chalcedonense (und weiter noch) eben darin bestand, theologische Ergebnisse und Formeln in den allgemeinen Kirchenglauben einzubürgern. Die Frage war also nicht nur diese, ob man einer freieren und selbständigeren Theologie, wie Origenes sie betrieben hatte, Recht und Spielraum in der Kirche lassen könne, ob überhaupt die kritischen und spirituell-idealistischen Momente, welche die origenistische Wissenschaft einschloss, erträglich seien, sondern ein viel schwereres, seiner Natur nach aber stets halb verhülltes Problem erhob sich. Wenn der theologische Lehrsatz in dem Momente, wo er Kirchenglaube wurde, den Werth einer apostolischen Lehre erhielt, welche der Kirche niemals gefehlt hat — wie waren dann die Theologen zu betrachten, die ihn in Wahrheit erzeugt hatten, und wie waren die verehrtesten Männer der Vergangenheit zu betrachten, welche von jenem Satze noch nichts gewusst oder ihm sei es beiläufig, sei es ex professo widersprochen hatten? Das Endergebniss ist klar. Jene mussten als Zeugen, nicht als Erzeuger, eine ganz besondere Dignität erhalten, diese aber mussten fallen gelassen werden, mochte ihre Wirksamkeit einst auch eine noch so positive gewesen sein, oder — man musste ihre Werke

vertuschen, corrigiren, resp. geradezu durch Unterschiebungen ersetzen. Wie lange aber wird man einer Theologie Spielraum zur Arbeit am Dogma geben, wenn man eben diese Arbeit doch immer wieder verhüllen muss, und wie lange werden sich Theologen finden, die das gefährliche Geschäft fortsetzen? „Die Theologie ist die undankbarste Wissenschaft. Sie zermalmt ihre Baumeister mit eben den Steinen, welche diese aufbauen halfen". Das Verhältniss von Theologie und Dogma erinnert an den Mythus vom Kronos. Doch hier verschlingt nicht der Vater die Kinder, sondern das Geschöpf die Erzeuger und zwar bis über das 3. und 4. Glied hinauf. Wie aber das Zeitalter vom 4.—6. Jahrhundert das classische Zeitalter des Dogmas überhaupt ist, so stellt sich auch in keiner anderen Epoche jene Natur des Dogmas, welche lebendige Opfer heischt, dem Historiker so deutlich dar.

Was man demgemäss in jenen Jahrhunderten beobachtet, ist ein Doppeltes. Erstlich ist es ein fortgesetzter Kampf gegen die freie Theologie des Origenes, gegen die Heterodoxien, welche diese Theologie einschloss, gegen ihre kritischen und speculativ-idealistischen Momente. Immerhin hat es länger als zwei Jahrhunderte gedauert, bis man ihr das Bürgerrecht in der Kirche völlig aberkannte und damit zugleich jeden grösseren Einfluss der Ἑλληνικὴ παιδεία auf das Dogma, als dieses selbst zu seiner correcten Darlegung und Rechtfertigung bedurfte, abschnitt[1]). Zweitens aber kam ein Traditionalismus auf, welcher überhaupt jeden Antheil der Theologie

[1]) Das Ansehen des Origenes in der Kirche war noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in weiten Kreisen ein fast unbedingtes und unvergleichliches. In dieser Hinsicht ist, wie oben bemerkt, die Kirchengeschichte des Sokrates besonders lehrreich. Eitle und ruhmsüchtige Obscuranten, herostratische Gesellen sind ihm die Verkleinerer und Feinde dieses Mannes (Methodius, Eustathius, Apollinaris, Theophilus), für dessen Orthodoxie er sich auch auf das Zeugniss des Athanasius beruft (VI, 13). Selbst das Urtheil, dass man die Werke und Aussprüche des Origenes zu sichten habe, erscheint ihm als eine Thorheit (VI, 17). Er nimmt Alles in Schutz, was Origenes geschrieben hat. Unbegreiflich ist es ihm, dass Arianer den Origenes studiren und hochschätzen, ohne doch orthodox zu werden (VII, 6) — den Arianern ist das Umgekehrte unbegreiflich —, und voll Plerophorie spricht er den Satz aus, dass Porphyrius und Julian ihre Werke nicht geschrieben hätten, wenn sie den Origenes gelesen hätten (III, 23). Ferner ist auch in den monophysitischen Streitigkeiten Origenes wieder angerufen worden. Sein Name bezeichnete, abgesehen von speciellen Verwendungen, eben eine grosse Sache — nämlich nicht weniger als das Recht der Wissenschaft, der Ἑλληνικὴ παιδεία, in der Kirche, welches der Traditionalismus im Bunde mit dem Mönchthum bestritt.

an der Arbeit der Kirche der Gegenwart misstrauisch betrachtete, an die Stelle derselben die Autorität setzte, die alten Lehrer aber theils in den Himmel als Heilige erhob, theils als Häretiker in die Hölle verstiess. Dass eine solche Richtung erstarkte und schliesslich den Sieg erlangte, war durch die innere Logik der Dinge bewirkt; denn wenn auch die tüchtigsten und selbständigsten Theologen selbst in der Illusion leben mussten, dass das Neue, was sie sagten, niemals das Wahre und das Wahre niemals ein Neues sein könne, so konnte es nicht ausbleiben, dass ihre gefährliche Arbeit immer weniger Unternehmer fand[1]). Nachdem sich also das Dogma bis zu einer gewissen Breite entwickelt hatte, ein gewisses Mass von Begriffen, die den Verstand beschäftigen konnten, in sich barg und zu einer scholastischen Behandlung nun geeignet war, wurde es so empfindlich, dass es die Arbeit einer es weiterführenden Theologie, selbst unter allen möglichen Beschwichtigungen, nicht mehr ertrug. Die selbständig arbeitende Theologie, die angeblich zu keiner Zeit das Dogma producirt, also eigentlich gar nicht bestanden hat, hörte nun wirklich auf. Der Zeitpunkt fällt mit jenem zusammen, in welchem man den Origenes verdammte (6. Jahrhundert). Die Geschichte dieses Processes ist sehr allmählich verlaufen. Dagegen hat es in der Geschichte der Verdrängung des Origenes an Hauptactionen nicht gefehlt. Die „origenistischen Streitigkeiten“ sind hier zu nennen, die man aber nicht, wie herkömmlich, auf einige Decennien zu beschränken hat. Daneben kommt die Bekämpfung und Verdammung der antiochenischen Schule in Betracht. Den Sieg des Kirchenglaubens über die theologischen Freiheiten darf man aber

[1]) Es ist oben S. 20 Anm. 1 bereits darauf hingewiesen worden, dass es den orthodoxen theologischen Führern selbst bei ihrer dogmatischen Arbeit nicht wohl gewesen ist, so dass der Zustand, wie er seit der Mitte des 6. Jahrhunderts eintrat, die souveräne Herrschaft des Traditionalismus, im Grunde das von Anfang an ersehnte Ziel gewesen ist. Zeugnisse dafür bieten die Werke sämmtlicher hervorragender Theologen. Die Einen beklagen es, dass man nicht schweigend das Mysterium verehren kann, dass man gezwungen sei zu reden, und die Anderen sagen ausdrücklich, dass die Wahrheit ihrer Sätze allein in den Negationen liegt. Am stärksten ist wohl der Ausspruch des Hilarius (de trinit. II, 2): „Compellimur haereticorum et blasphemantium vitiis illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere. Et cum sola fide explorari, quae praecepta sunt, oporteret, adorare scilicet patrem et venerari cum eo filium, sancto spiritu abundare, cogimur sermonis nostri humilitatem ad ea, quae inenarrabilia sunt extendere et in vitium vitio coarctamur alieno, ut, quae contineri religione mentium oportuisset, nunc in periculum humani eloquii proferantur.“

keineswegs bloss unter dem Gesichtspunkt eines Verfalls der Wissenschaft in der Kirche betrachten; vielmehr will erwogen sein, was denn eine freiere speculative und kritische Wissenschaft der Kirche damals zu bieten hatte. Bei der Verflechtung, in welcher der Betrieb der Theologie und die Darlegung des Glaubens bestanden, waren es Gaben, welche die Kirche ablehnen musste, um ihre Tradition, d. h. das ihr gebliebene Mass ihrer Christlichkeit zu behaupten. Zu einer Revision des gesammten Besitzes boten aber die Heterodoxien der Theologen weder den Anlass noch die Mittel. Uebrigens hat sich der ganze Process der Ausstossung der freieren Theologie ohne nennenswerthe Krisen, wie von selbst, vollzogen. Das ist der stärkste Beweis für die Schwäche der Speculationen und kritischen Einsichten, die sich neben der Kirchenlehre zu behaupten suchten. Der Zustand, der am Schluss eintrat: Dogma — scholastisch-mystische Theologie — mit der Religion nicht verworrene, antiquarische und formalistische Wissenschaft, war in mancher Hinsicht eine Verbesserung, und der Werth des Geschaffenen hat an der Dauer des Systems das stärkste Zeugniss empfangen. Man hatte nun — unbedeutende Schwankungen abgerechnet — wirklich das erreicht, was die „Conservativen" d. h. die grosse Mehrzahl in allen Phasen der heftigen dogmatischen Kämpfe ersehnt und desshalb immer schon geschaut hatten — ein über den Streit der Schulen erhabenes, geheimnissvolles Dogma, welches den Theologen die Freiheit gab, Antiquare, Philologen oder Philosophen zu sein; denn was in dem dogmatischen Betriebe selbständige Arbeit blieb, gehörte in Wahrheit vor das Forum jener Fachgelehrten, sofern es nicht der Beurtheilung der Mysteriosophen und Liturgiker unterlag. Aber die grosse Einbusse war, dass man ein in sich geschlossenes theologisches System nicht mehr besass. Das System des Origenes ist das einzige, welches die griechische Kirche hervorgebracht hat. Nachdem man es abgelehnt hatte, besass man neben dem Dogma eine Unsumme disparater Fragmente, welche künstlich durch Berufung auf die Schrift und Tradition, sowie durch aristotelische Scholastik zusammengehalten wurden. Das grosse dogmatische Werk des Joh. Damascenus scheint nur ein innerlich zusammenhängendes System zu sein; in Wahrheit fehlt ihm Vieles zu einem solchen.

---

Was die Perioden betrifft, so bilden die ökumenischen Synoden, nämlich die sogenannte 2., ferner die 4., 5., 6. und 7. die Einschnitte. Man kann aber auch die Namen Theodosius I., Papst Leo I., Justi-

nian und Papst Agatho nennen. Die Unificirung der Kirchen wurde dadurch ermöglicht, dass sie in den allgemeinen Synoden ein forum publicum erhielten[1]). Dieselben setzten an die Stelle der provincialkirchlichen, nur in Hauptpunkten — und nicht einmal in allen — übereinstimmenden Symbole ein dogmatisches Bekenntniss, dessen Aufstellung, Durchführung und Erweiterung die heftigsten Kämpfe hervorrief. Gleichzeitig wurde durch die kaiserliche Politik, welche Fühlung mit den mächtigsten dogmatischen Strömungen suchte, indessen auch nicht selten Minderheiten stützte, die Conföderation der Kirchen eine Wirklichkeit. Die Reste der Independenz der einzelnen Gemeinden wurden beseitigt, mit der Einheit auch die Uniformität der Kirchen in Lehre, Disciplin und Cultus nahezu hergestellt und die Verfassung der Kirche (auch in den oberen Regionen) der Reichsverfassung allmählich so angepasst, dass die hierarchische Gliederung und Verwaltung der Kirche der Reichsverfassung entsprach. Aber diese Neuordnung musste sich zum Theil gewaltsam (τυραννίς der Kaiser und einzelner grosser Bischöfe) durchsetzen und ist eigentlich nur wenige Decennien hindurch eine Wirklichkeit gewesen. Sie rief Gegenbewegungen hervor; ihr gegenüber erstarkte, namentlich im Orient, der nationale Particularismus erst recht, und die grossen nationalkirchlichen Schismen des Orients sind auch eine Folge der absolutistischen Unificirungsversuche[2]). Im Occident sank der Staat

[1]) Ohne Konstantin wäre das Nicänum nicht durchgesetzt worden und ohne die Kaiser wäre es überhaupt nicht zu einheitlichen Glaubensformeln gekommen. Sie sind die besten Mitarbeiter des Athanasius gewesen. Ja selbst die ihm feindlichen Kaiser waren es; denn sie setzten Alles daran, die Kirche auf dem Grunde eines festen Bekenntnisses zu einigen. Daher ist es unbedacht, die Staatskirche zu schelten und doch die Durchführung des orthodoxen Glaubens für einen Gewinn zu achten.

[2]) S. Hatch, Die Concilien und die Einheit der Kirche, in seiner Gesellschaftsverfass. der christl. KK. S. 172 ff., der den Antheil des Staates an der Einheit und die Schranken derselben vortrefflich dargelegt hat; vgl. meine Analekten dazu S. 253 ff. In dem Processe der äusseren kirchlichen Unificirung der Christenheit lassen sich im Morgenland drei, im Abendland vier Epochen unterscheiden. Die drei ersten sind den Kirchen in Ost und West gemeinsam. Die erste ist, nachdem bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts ein gemeinsames Ideal und eine gemeinsame Hoffnung die Christen zusammengehalten hatte, durch die Anerkennung der apostolischen Glaubensregel im Gegensatz gegen den Irrglauben der häretischen Genossenschaften bezeichnet. Der κανὼν τῆς πίστεως wurde die Basis der ἀδελφότης. Die zweite — in ihr wurde bereits die Organisation entscheidend — stellt sich in der Theorie von dem bischöflichen Amte und in der Bildung der Metropolitanverfassung dar. Während diese noch unter gewaltigen Krisen sich durchzusetzen trachtete, führte der konstantinische Staat die dritte Epoche

unter den Stürmen der Völkerwanderung in dem Momente zusammen, in welchem im Orient die nationalkirchliche Zersetzung der Reichskirche begann. Die Versuche der oströmischen Kaiser, die Westhälfte des Reichs oder doch Theile derselben für sich zu retten, haben mehr als einmal die ihnen gebotene orientalische Politik durchkreuzt und sind durch die Verwirrungen, welche sie angerichtet, auch für die Dogmengeschichte von hoher Bedeutung. Während sich die Kaiser von Byzanz in einer unlösbaren Doppelaufgabe bewegten, traten die römischen Bischöfe das Erbe des weströmischen Reiches an. In dem Umsturz aller Verhältnisse sahen sich die Christen und die Lateiner genöthigt, ihre Sonderinteressen zurückzustellen und sich enge an den mächtigsten Vertreter der alten Ordnungen anzuschliessen. Die Germanen, welche scheinbar das Reich zerrissen, haben die innere Einheit alles dessen, was katholisch und lateinisch war, herbeigeführt und die Stellung des kirchlichen Roms verstärkt. Der minder gefährdete Orient dagegen ist auseinandergefallen. In der abendländisch-katholischen Kirche erhielt sich in gewisser Weise das altrömische Reich mit seiner Ordnung und seiner Cultur. Diese Kirche hatte keinen ihr gleichartigen und blutsverwandten Staat mehr neben sich, und so konnte ihr Bischof die neuen Völker für seine Dienste erziehen und bald eine selbständige Politik wider die abendländische Politik der oströmischen Kaiser unternehmen. Die Trennung vom Orient und Occident war in dem Momente innerlich vollzogen, wo man die Sprache dort und hier nicht mehr verstand. Doch hat das Abendland noch am Dreicapitelstreit regen Antheil genommen und gleichzeitig an der Uebersetzung der antiochenisch-persischen Instituta regularia divinae legis und an den grossen, von Cassiodorius veranstalteten Uebersetzungswerken werthvolle Geschenke aus dem Osten erhalten, welche mit den Gaben, die Hilarius, Ambrosius, Rufin und Hieronymus gebracht

---

herauf, in welcher die Kirche durch die völlige Politisirung unificirt wurde und dadurch zu einer äusseren und uniformen Einheit gelangte, so dass sich in ihr das innere Wesen des Reiches fortsetzte. Die Kirche wurde die festeste Organisation des Reiches, weil sie auf der kaiserlichen Ordnung des alten Reiches beruhte. Bei dieser Organisation ist es im Orient geblieben — freilich trennten sich bald mehrere grosse Provincialkirchen ab; denn die konstantinische Schöpfung barg doch auch Keime der Auflösung in sich, s. Zahn, Konstantin d. Gr. 1876 S. 31 f. Im Occident dagegen begannen die Unternehmungen des römischen Bischofs, welche, von den Zeitverhältnissen begünstigt, im Laufe der Jahrhunderte eine neue, specifisch kirchliche Einheit an die Stelle der vom Staate gemachten zu setzen vermochten.

haben, den Vergleich aushalten. Ferner standen auch noch im 7. Jahrhundert zeitweilig Rom und der Osten im regsten Austausch. Aber die Herrschaft von Byzanz über Rom wurde hier als Fremdherrschaft empfunden und umgekehrt war Roms Geist den Orientalen fremd. Die Beziehungen waren aufgezwungene. Augustin ist fast spurlos an der Kirche des Orients vorübergegangen. Das war ihr grösstes Verhängniss. Allerdings war sie bereits durch ihre Vergangenheit minder disponirt, ihn zu verstehen, als die Kirche des Occidents, und war auch zu keiner Zeit wirklich geneigt, sich von dieser belehren zu lassen.

Die erste Periode der Dogmengeschichte schliesst mit den Synoden von Konstantinopel (381—383). Auf denselben ist der Glaube an die volle Gottheit des Erlösers definitiv für die katholische Kirche festgestellt und ausdrücklich auch die volle Menschheit desselben bekannt worden. An dieser Entscheidung haben nach Athanasius die Kappadocier einerseits, der römische Bischof und Ambrosius andererseits den höchsten Antheil gehabt. Sie wäre aber noch nicht so früh gekommen, wenn nicht in Konstantinopel ein kräftiger, aus dem Abendland stammender Herrscher sie durchgesetzt hätte. So weit Theologen an ihr betheiligt gewesen sind, waren es Männer, welche mit der vollen Bildung der Zeit ausgerüstet und zugleich den Idealen mönchischer Frömmigkeit ergeben waren. Die Kappadocier sind noch relativ selbständige Theologen gewesen, würdige Schüler und Verehrer des Origenes, die in neuen Formen den Glauben des Athanasius dem damaligen Denken verständlich gemacht und so, wenn auch unter Modificationen, sichergestellt haben. Neben ihnen stand ein Mann, der die Probleme der Zukunft anticipirt hat, an Gelehrsamkeit Jenen ebenbürtig, in der Theologie sie in mancher Hinsicht übertreffend — Apollinaris von Laodicea. Der Arianismus aber offenbarte seine Schwäche durch nichts mehr, als durch seinen rapiden Untergang, seitdem ihn die kaiserliche Gunst nicht mehr stützte. Dass er bei den germanischen Völkern Eingang gefunden und sich bei ihnen lange behauptet hat, muss als ein „Zufall“ in der Geschichte bezeichnet werden. Durch Theodosius I. erst ist der Katholicismus verwirklicht worden — „die Idee einer Gemeinschaft, welche den Osten und Westen in demselben Bekenntniss vereinigen sollte, ausser welcher keine anderweite Form des Bekenntnisses anerkannt wurde“. Mit Recht aber bemerkt Ranke[1]), dass

[1]) Weltgeschichte IV, 1 S. 305 f.

die christliche (nicänisch-orthodoxe) Idee nicht durch die Doctrin allein, sondern zugleich durch den Gang der Weltbegebenheiten die Oberhand über die hellenistischen und ketzerischen Systeme davongetragen hat. Der Sieg des Nicänums ist auch am Tigris durch die Niederlage Julian's und zu Adrianopel durch den Tod des Valens entschieden worden. In dieser ersten Periode stand die christliche Kirche noch im lebendigsten Contact mit dem Hellenismus und nahm von ihm auf, was sie irgend brauchen konnte. Aber die Dogmengeschichte vermag von diesen Beziehungen nur ein sehr dürftiges Bild zu geben. Ihre Grenzen werden überhaupt immer engere. In den drei ersten Jahrhunderten lässt sie sich von der Universalgeschichte der Kirche kaum trennen; in den folgenden spiegelt sich in ihr das Gesammtleben der Kirche immer undeutlicher. Wer dieses Leben kennen lernen will, muss das Mönchthum, den Cultus, die Sitte und vor allem die theologische Wissenschaft der Zeit studiren. Eine Gestalt wie die des Synesius zu schildern, hat man in der Dogmengeschichte keine Veranlassung, und bei einer strengen Fassung der Aufgabe kann man die reiche Brieflitteratur der Zeit wenig benutzen.

Die zweite Periode reicht bis zu dem Concil von Chalcedon (451). Ihre erste, grössere Hälfte ist die Zeit, in welcher die auf nicänischer Grundlage ruhende, vom Kaiser, Priester und Mönch dirigirte Reichskirche sich eingebürgert hat. Aber nach einer Zeit relativen Friedens [1]) tauchte die Frage wieder auf nach dem Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person des gottmenschlichen Erlösers. Der Gegensatz der antiochenischen Schule und der neualexandrinischen Theologie, die sich als die allein kirchliche fühlte, spitzte sich zu dieser Frage zu, und es gelang dem alexandrinischen

---

[1]) S. über diese Decennien, welche in vieler Hinsicht als die glücklichste Zeit der byzantinischen Kirche zu bezeichnen sind, Herzog's R.-Encyklop. Bd. XIV S. 403 ff. Auch das Heidenthum ist damals erst völlig zurückgeworfen worden, und die Ketzer, zuletzt selbst die Novatianer, wurden hart bedrängt. Für die Unterdrückung der Ketzer im Konstantinopolitanischen Patriarchat scheint namentlich die Regierungszeit des Chrysostomus von besonderer Bedeutung gewesen zu sein; s. die Darstellung des Sokrates. Auch von der Thätigkeit anderer Bischöfe zur Ausrottung der Ketzerei in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wissen wir, so von der Theodorets. Grundlegend ist die Regierungszeit des Gratian und Theodosius einerseits, die unermüdliche Arbeit des Epiphanius andererseits gewesen. Ihr Programm wurde seit dem Ende des 4. Jahrhunderts durchgeführt. Aber als um die Mitte des 5. Jahrhunderts die Reste der alten Gnostiker, Novatianer und Manichäer wesentlich beseitigt waren, da traten die grossen Spaltungen auf dem Grunde des Chalcedonensischen Beschlusses ein.

Bischof, sie in den Mittelpunkt des kirchlichen Interesses zu rücken. Die Theologen der antiochenischen Schule arbeiteten noch in Freiheit; aber auch unter ihren Gegnern fanden sich noch Männer, welche den Glauben nach seinem Ziele bestimmten und nicht lediglich im Banne des Traditionalismus standen. Doch wurde dieser immer mächtiger. Unter der Führung des Epiphanius begann die grosse Reaction gegen Origenes[1]), und nicht nur der alexandrinische Bischof, sondern auch der grösste Gelehrte des Zeitalters schloss sich ihr an[2]). Dazu kam noch ein Anderes. Die Patriarchatsverfassung begann ihre die Einheit der Kirche bedrohende Wirkung zu äussern. Die kappadocisch-kleinasiatischen Kirchen traten schon desshalb wieder in den Hintergrund, weil sie keinen eigenen Patriarchen erhielten, und die Dogmatik begann ein Mittel der provincial-kirchlichen Politik, die dogmatische Formel ein Kennzeichen der Diöcese und der Nationalität zu werden. In dem Masse als dies geschah, musste der Staat sich einmischen. Die dogmatischen Fragen wurden für ihn Lebensfragen und die Besetzung des Patriarchats in der Hauptstadt, welches er gross gezogen, ein politisches Problem ersten Ranges; denn der Inhaber dieses Stuhles stand an der Spitze der geistlichen Angelegenheiten des Reichs. Der grosse Streit wurde nicht auf den beiden Synoden zu Ephesus (431. 449), sondern erst auf der Synode zu Chalcedon (451) durch eine lange Formel angeblich geschlichtet. Diese Formel von dem Abendland, in der Person des Bischofs Leo, vorgeschlagen und dictirt, von dem Kaiser acceptirt, war im Sinne des Abendlandes der einfache und unveränderte Glaube der Väter, im Sinne des Morgenlandes eine Vermittelung, die man einerseits als nicht hinreichend orthodox, andererseits als der Deutung bedürftig empfand. Eine sie deutende Theologie war indess im Morgenland kaum erst in den Anfängen. Nicht ohne Grund hat man daher die Formel von Chalcedon „ein nationales Unglück“ für das byzantinische Reich genannt. Aber auch in kirchlicher Hinsicht hielten die Vortheile derselben den Nachtheilen eben nur das Gleichgewicht. In dieser Periode hat sich das Mönchthum der Kirche bemächtigt. Obgleich nicht selten in Spannung mit der Hierarchie, hat es derselben doch die grösste

---

[1]) S. vorher Demetrius, Methodius, Eustathius, Marcell und Apollinaris.

[2]) „Babylon ist gefallen, gefallen“ — mit diesen Worten des Triumphes hat Hieronymus den Sturz des Chrysostomus im origenistischen Streit begleitet (ep. 88).

Verstärkung gebracht. Der Klerus wäre völlig in Staat und Welt untergegangen, wenn er nicht von den „religiosi“ und der „Religiosität“ einen neuen Halt bekommen hätte. Aber indem das Mönchthum ein wichtiges Element in der Kirche wurde, sank das Ansehen des Staates in den Gemüthern der Menschen; den Kaisern blieb nichts übrig, als selbst gewisse mönchische Formen auf sich zu nehmen, und mit dem Staate wurde das gemeinschaftliche sittliche Leben entwerthet zu Gunsten der „Religiosität“ und des Zaubercultus. Denn das Mönchthum befördert nur sich selber und daneben eine Religion der Idole; es dankt ab, wo eine kräftige Sittlichkeit ersteht. Andererseits aber hat sich der Staat am Schlusse dieser Periode von seinem mächtigsten Gegner, dem alexandrinischen Bischof, befreit, allerdings um einen Preis, der viel zu hoch war.

Die dritte Periode reicht bis zu dem fünften ökumenischen Concil (Konstantinopel 553). In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts offenbarten sich die Nachtheile der chalcedonensischen Formel. Grosse Kirchenprovinzen waren im Aufruhr und drohten aus dem allgemeinen Kirchenverbande auszuscheiden. Die griechische Frömmigkeit zeigte sich überall durch den chalcedonensischen Beschluss beunruhigt; die Theologie vermochte ihm nicht zu folgen; ja sie schien durch denselben erstickt zu sein, während im Monophysitismus Leben und Bewegung herrschte. Die besorgten Kaiser waren rathlos und versuchten vorübergehend die Formel zurückzunehmen oder doch zu mildern, stellten aber damit die Verbindung mit dem Abendland in Frage. Das änderte sich unter Justin I., vor Allem aber unter Justinian I. Wie die Regierung des Letzteren in politischer Hinsicht die Restauration des byzantinischen Weltreiches und die Codification seiner gesetzmässigen Grundlagen bedeutete, so bedeutete sie auch in kirchlicher Hinsicht die Restauration und Sicherstellung des Kirchenwesens und der Dogmatik. Der Glaube Roms blieb dem Wortlaut nach anerkannt, aber Rom selbst wurde gebeugt; das Chalcedonense blieb in Kraft; aber es erhielt eine Auslegung im Sinne des Cyrill, und es wurde des Weiteren gesichert durch die Verdammung der Schriften der antiochenischen Schulen einerseits, des Origenes andererseits. Damit war die Theologie der Vergangenheit gerichtet: „solitudinem faciunt, pacem appellant“. Die justinianische Kirche verdammte die glorreichen Väter, und das fünfte ökumenische Concil strich die freiere theologische Wissenschaft aus. Indess ist diese Massregel nur möglich gewesen, weil sich in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts eine orthodox kirchliche Theologie ent-

wickelt hatte[1]). Dieselbe setzte sich das Chalcedonense, welches durch die Zeit ehrwürdiger geworden war, voraus und verstand es mittelst der Philosophie des Aristoteles, die damals überhaupt wieder in Vordergrund gerückt war, die Formel mit dem Geist der cyrillischen Theologie zu versöhnen und ihr eine gewisse Begreifbarkeit zu geben. Es ist die kirchliche Scholastik, welche entstand, und welche der neuplatonisch-mystischen Theologie, die durch den Pseudoareopagiten in umfassendster Weise dargestellt worden ist, nun zur Seite trat, sie corrigirend und präcisirend, mit ihr sich verbindend und ihr das Gleichgewicht haltend. Die Wirkung dieser Entwickelung war eine höchst bedeutende. Nun erst begann man sich's auf dem Boden des Chalcedonense heimisch zu machen; auch die Frömmigkeit söhnte sich mit demselben aus. Die productive dogmatische Arbeit hörte völlig auf; an ihre Stelle trat die scholastisch-mystische Theologie auf dem Grunde des Erbes des Alterthums und abgezählter Autoritäten. Justinian hat in Wahrheit nicht nur die Schule von Athen, sondern auch die Schule des Origenes, die Schulen der productiven theologischen Wissenschaft und der Kritik geschlossen. Fortan gab es nur Theologie als Dienerin der chalcedonensisch-justinianischen Tradition. Dieser Theologie dienten wiederum die Dialektik des Aristoteles einerseits und die neuplatonische Mystik des Areopagiten andererseits. Sie hat in der Ausarbeitung und Aneignung Bedeutendes geleistet — das Gerede von Verdummung und Schlaf ist in seiner Allgemeinheit nicht richtig[2]), aber sie änderte am Kirchenglauben nichts mehr und war an Händen und Füssen gebunden[3]).

---

[1]) S. Loofs, Leontius von Byzanz, in den „Texten und Unters. z. altchristl. Literaturgesch." Bd. III. H. 1 u. 2 S. 37 ff. 303 ff.

[2]) S. die Arbeiten von Gass und Gelzer, besonders des Letzteren interessanten Vortrag: „Die politische und kirchliche Stellung von Byzanz".

[3]) Bemerkenswerth, aber nicht auffallend ist der Parallelismus in der Geschichte der Theologie und der (heidnischen) Philosophie der ganzen Zeit von Origenes bis Justinian. Die Geschichte der griechischen Philosophie hat ihre Grenzen in der Mitte des 5. Jahrhunderts und wiederum zur Zeit Justinian's; ebendort hat sie auch die kirchliche Wissenschaft. In der allgemeinen Geschichte der Wissenschaft wird seit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts Plato von Aristoteles abgelöst; in der Dogmatik macht sich seit derselben Zeit der Einfluss des Stagiriten in erhöhterem Masse bemerkbar. Justinian's epochemachende Massnahmen, die Codification des Rechts, die Schliessung der Schule von Athen, die Restauration der byzantinischen Kirche und des Reichs, weisen einen inneren Zusammenhang auf. Ranke ist derselbe nicht entgangen. Um der Bedeutung der Sache willen lasse ich seine ausgezeichnete Ausführung hier folgen (Bd. IV, 2

Der vierten Periode kommt in dogmengeschichtlicher Hinsicht im Grunde wirkliche Selbständigkeit nicht zu. Die dogmatische

S. 20 ff.): „Justinian schloss die Schule von Athen .... Ein Ereigniss von Wichtigkeit für die gesammte Fortentwickelung des menschlichen Geschlechts; dem griechischen Geiste wurde eine consequente Weiterentwickelung auf dem im classischen Alterthum gelegten Grunde abgeschnitten, während dem römischen durch die Rechtsbücher eine solche frei gehalten und für die Folgezeit erst wahrhaft ermöglicht wurde. Der philosophische Geist erstarb in dem Gegensatz der religiösen Parteien; der juridische Geist gelangte zu einem Ausdruck, der ihn gleichsam centralisirte. Der Ausgang der griechischen Philosophie erinnert an ihren Anfang, eine Periode von beinahe einem Jahrtausend, in welchem sich die grössten Abwandlungen der Weltgeschichte zugetragen haben. Es sei mir gestattet, daran noch eine allgemeine Bemerkung zu knüpfen, von der ich nur wünsche, dass sie von dem Gesammtbewusstsein der Gelehrsamkeit nicht zurückgewiesen werde.

Die christliche Religion war in dem Widerstreit der religiösen Meinungen der Völker auf Erden entsprungen und hatte dann im Gegensatz mit denselben sich zur Kirche entwickelt. Die christliche Theologie, welche sich der Aneignung des Geheimnisses und der Vereinbarung mit dem begreifenden Vermögen widmete, hatte sich in steter Berührung, zuweilen einer freundschaftlichen, häufiger einer feindseligen, mit der Philosophie der Griechen ausgebildet. Es war das der Beruf jener Jahrhunderte. Da sind die grossen christlichen Theologen von Origenes an erschienen; sie haben, wie wir berührten, ohne Ausnahme die griechischen oder auch die naheliegenden lateinischen Schulen durchgemacht und denselben gemäss ihre Lehren gestaltet. Die griechische Philosophie hatte nichts ihnen Vergleichbares hervorgebracht; sie war in dem öffentlichen Leben in den Hintergrund gedrängt worden; jetzt war sie zu Grunde gegangen. Auffallend aber ist es, dass auch die grossen christlichen Theologen aufhörten. Männer wie Athanasius, die Gregore von Kappadocien, Chrysostomus, Ambrosius und Augustin hat es später niemals wieder gegeben. Ich will sagen: mit der griechischen Philosophie erfuhr auch die Originalentwickelung der christlichen Theologie einen Stillstand. Der Energie der Kirchenlehrer oder der Bedeutung der Kirchenversammlungen in diesen Jahrhunderten können sich analoge Erscheinungen, die in späteren Zeiten vorgekommen sind, doch nicht zur Seite stellen. Es hat etwas Gleichartiges, so verschieden es auch an sich ist, dass die altrömische Jurisprudenz in einer zwar historischen, aber doch von dem Moment beherrschten Redaction als allgemein gültiges Gesetz erschien und dass all den inneren Entzweiungen der christlichen Theologie, wobei denn auch die abweichenden Meinungen mit Geist und Tiefe vertreten waren, durch den Sieg der Orthodoxie, namentlich der in den chalcedonensischen Beschlüssen aufgestellten Dogmen, Grenzen gesetzt wurden .... Justinian, der die Orthodoxie wiederherstellte und den juridischen Anschauungen Gesetzeskraft gab, nimmt in dem Wettstreit der Jahrhunderte eine grosse Stelle ein. Indem er nun aber das Imperium zu dieser Höhe der Autorität erhob, fühlte er doch jeden Augenblick den Boden unter seinen Füssen schwanken.“ — Hellenische Wissenschaft und mönchische Weltbeurtheilung im Bunde haben das geistige Leben der Kirche so gut vor wie nach dem Justinianischen Zeitalter beherrscht — sie waren ja im

Action, welche sie charakterisirt, ist lediglich ein Werk der Politik gewesen; aber da sie eine neue Formel geschaffen hat, so darf man hier doch eine besondere Periode annehmen. Sie endet mit dem sechsten ökumenischen Concil (680). „Die Eroberungspolitik Justinian's war im höchsten Grade unsolid und überstieg bei weitem die Kräfte des Reichs.“ Ob seine dogmatische Politik, welche die Verbindung mit dem Westen um den Preis des Verlustes eines grossen Theils der orientalischen Kirchen aufrecht erhielt, die richtige gewesen, darüber lässt sich streiten. Ob aber eine offene und consequent monophysitische Politik in Konstantinopel damals überhaupt noch möglich gewesen ist, ist sehr zweifelhaft. Verloren gingen Aegypten, Syrien, Armenien nicht nur dem Staate, sondern auch der griechischen Sprache und Cultur. Um sie zu halten, resp. sie den Persern und Arabern abzugewinnen, entschloss sich ein kraftvoller Kaiser, ein monophysitisches Stichwort auszugeben, ohne den Wortlaut des Chalcedonense zu verletzen. Der Monotheletismus auf dem Boden der Zwei-Naturen-Lehre ist an sich keine künstliche Schöpfung; es liegt ihm die alte aus der Erlösungslehre stammende Erwägung zu Grunde; damals aber entstand er aus der Politik. Dennoch hat dieses todtgeborene Gebilde der Politik mehr als zwei Menschenalter hindurch die morgenländische Kirche in Aufruhr versetzt. Um ausser dem Orient nicht auch Italien zu verlieren, bedurfte der Kaiser der Hilfe des römischen Bischofs. Das Ansehen desselben so niederzuhalten, wie es einst Justinian geglückt war, ist seinen Nachfolgern nur noch vorübergehend möglich gewesen. Die Bedeutung des Pontificats Gregor's I. wirkte nach, und auf dem sechsten Concil dictirte Agatho, die Scharte eines seiner Vorgänger auswetzend, die Formel wie einst Leo zu Chalcedon. Dieselbe trägt abendländisches Gepräge und entsprach der morgenländischen Auffassung nicht vollkommen. Auf dem Concil offenbarte es sich ferner, dass die Theologie in Bezug auf die Präcisirung des Dogmas sich nun ganz und gar in ein Abhören von Autoritäten verwandelt hatte. Neben den

---

tiefsten Grunde keine Gegensätze, sondern besassen eine gemeinsame Wurzel. Aber wie verschieden konnte die Mischung sein, welche Spielarten waren hier möglich! Vergleicht man z. B. Gregor von Nyssa mit Johannes Damascenus, so gewahrt man leicht, dass Jener noch wirklich selbständig denkt, Dieser aber lediglich ein Gegebenes bearbeitet. Am deutlichsten ist, dass die kritischen Elemente der Theologie abhanden gekommen sind. Nur in den Velleitäten der mystischen Speculation erhielten sich dieselben; zu allen Zeiten werden sie dort am leichtesten ertragen.

älteren synodalen Entscheidungen bildete die unübersehbare, vielfach gefälschte Gruppe der dicta patrum die entscheidende Instanz.

Seit dem 6. Concil sind Orthodoxie und Monophysitismus definitiv geschieden, wenn auch Ansätze zu Ausgleichungen in den folgenden Jahrhunderten, entsprechend den nie ganz ausgetilgten monophysitischen Neigungen der morgenländischen Orthodoxie, nicht gefehlt haben. Das Mysterium war sichergestellt und erfuhr eine weitere Präcisirung nicht mehr; denn die Lehre des Johannes Damascenus von der Enhypostasie der menschlichen Natur hat schon im Zeitalter Justinians als die correcte Deutung der Zwei-Naturen-Lehre gegolten. Die innere Bewegung der Kirche ging demgemäss auf ein anderes Gebiet über, oder richtiger, das durchschlagende Interesse der Kirche an den Mysterien trat nun unverhüllt zu Tage, weil der Betrieb der zur Scholastik gewordenen Theologie Sache der Gelehrten und Mysteriosophen wurde und nur vorübergehend noch eine Controverse aus der Mitte derselben die Kirche bewegte. Das Dogma, durch das Chalcedonense auf Beschauung und formalistische Behandlung angelegt, offenbarte von nun ab diesen seinen Charakter in vollkommener Weise. Die zu ihm gehörige Philosophie war gefunden, resp. erfunden, jenes Gemisch aus Neuplatonismus und Aristotelismus, welches Niemand entbehren konnte, der das Dogma rechtgläubig expliciren oder commentiren wollte[1]). Wer die kirchliche Philosophie bei Seite liess, stand in Gefahr Ketzer zu werden[2]). Aber die Dogmatik beherrschte nicht als

[1]) Der Kampf zwischen Platonismus und Aristotelismus unter den Theologen war desshalb doch in den folgenden Jahrhunderten lebhaft, ja man verketzerte sich manchmal gegenseitig. Wir kennen bisher diese Streitigkeiten nur zum Theil; sie sind für die späteren abendländischen Kämpfe von Wichtigkeit, aber in die Dogmengeschichte gehören sie nicht.

[2]) Es giebt auch heute noch naive katholische Dogmenhistoriker, welche unbefangen eingestehen, dass man nothwendig Ketzer wird, wenn man z. B. die Begriffe „Natur“ und „Person“ nicht richtig braucht, und welche sogar die Ketzerei von hier aus ableiten. So schreibt Bertram (Theodoreti, ep. Cyrensis, doctrina christologica. 1883) von Theodor von Mopsueste: „Manifesto declarat, simile vel idem esse perfectam naturam et perfectam personam . . . Naturae vox designat, quid sit aliqua res, vel essentiam vel quidditatem; hypostasis vero modum metaphysicum existendi monstrat. Ex quo patet, ad notionem perfectae naturae modum illum perfectum existendi non requiri. Hac in re erravit Mopsuestenus, et haeresis perniciosa ex hoc errore nata est.“ Welch' ein quid pro quo! Die Unkenntniss der Terminologie, die doch ad hoc erst geschaffen ist, um der Scylla und Charybdis zu entfliehen, gilt als der Realgrund für die Entstehung der Häresie. Eine solche Betrachtung der Dinge, die

lebendige Macht die Kirche. Die Anschauung von den Naturen Christi setzte sich in der Anschauung von den Sacramenten und Sacramentalien fort, durch welche man Antheil an Christus erhält. Das αἰσθητόν erhielt dabei neben dem νοητόν immer höhere, selbständige Bedeutung. Der Symbolismus wurde immer mehr ausgetilgt; das Mysterium wurde sinnlicher. Sofern es aber in dem Cultus in Wirksamkeit gesetzt wurde, trat dieser in seiner gesammten Ausstattung und in seinem Vollzug unter die Betrachtung des Gottmenschlichen [1]). Alles Sinnliche in ihm, welches sich zum Genuss darbot, wurde als vergottet und als die Vergottung fördernd betrachtet. Sofern nun der Gläubige ganz und gar von diesem Cultus lebte, trat ein rituelles System, an welchem der Charakter des Gottmenschlichen haftete, an die Stelle des Gottmenschen Christus. Die Frömmigkeit drohte in Zeichenschau, das Geistige in das Sinnliche, die Theologie, soweit sie nicht Scholastik und Polemik war, in Mysteriographie zu versinken [2]). Von hier aus erklärt sich der

---

so alt ist wie die Scholastik, brauchte als ihr Gegengewicht allerdings die Mystik, um sich nicht völlig aus dem religiösen Gebiet zu verlieren. Noch naiver und daher lehrreicher hat sich Atzberger (Die Logoslehre d. h. Athan. 1880) über das Verhältniss von Philosophie und Dogma (S. 8. 29) ausgesprochen.

[1]) Für die Geschichte der Ausbildung der griechischen Liturgie seit dem 4. Jahrhundert ist Swainson's Werk, The Greek Liturgies, chiefly from original authorities, London 1884, massgebend. Für die Lehre von den Mysterien vgl. Steitz' Abhandlungen in den Lehrbb. f. deutsche Theol. 1864 ff.

[2]) Sammelt man die Zeugnisse rohen sinnlichen Aberglaubens, der mit der christlichen Frömmigkeit sich innig verband, für das 4. Jahrhundert, so glaubt man, dass derselbe einer Steigerung nicht mehr fähig gewesen sei. Und doch ist er von Jahrhundert zu Jahrhundert gestiegen, wie man sich leicht aus den Heiligen- und Reliquiengeschichten überzeugen kann, unter denen die orientalisch-monophysitischen die schlimmsten sind. Aber abgesehen von dieser Steigerung ist darauf aufmerksam zu machen, dass der barbarische Aberglaube in immer höhere und einflussreichere Kreise stieg und in dem Mönchthum systematisch gezüchtet wurde, während das Correctiv einer verständigeren Theologie immer schwächer wurde. Die Theologie wurde wehrloser, weil sie auf die Hierurgie eingehen musste. Das schlimmste Geschenk, welches die absterbende Antike der Kirche hinterlassen hatte, war die Cultuszauberei und die Unsumme der kleinen und grossen Nothhelfer und Entsühnungsmittel. Es ist nicht so, dass erst das Eindringen barbarischer Völker diesen Zustand herbeigeführt hat, sondern die Selbstzersetzung der antiken Cultur und Religion kommt hier in erster Linie in Betracht, und selbst die neuplatonischen Philosophen sind nicht ohne Schuld. Angesichts dieser Verhältnisse liegt das Urtheil nahe, dass die Reformation des Athanasius wenig gefruchtet hat, dass sie die polytheistische Unterströmung nur zeitweise aufgehalten hat und dass es mit einem Wort in Bezug auf Marien-, Engel-, Heiligen-, Märtyrer-, Bilder-, Reliquiendienst und

Bilderdienst und die Bilderstürmerei (als Reaction), welche die fünfte Periode eröffnet. Allein diese Erklärung genügt noch nicht, vielmehr concurrirte hier noch ein anderes Moment. Es ist das Verhältniss von Kirche und Staat, um welches es sich im Bilderstreit auch gehandelt hat. Spannungen zwischen beiden hatten niemals gefehlt; sie wurden aber dadurch immer grösser, dass das Priesterthum ganz unter die Herrschaft des Mönchthums gerieth. Schon seit dem 5. Jahrhundert hatte die Praxis begonnen, Mönchen bischöfliche Stühle zu übertragen, und diese Praxis war in den folgenden Jahrhunderten fast zur Regel geworden. Die Mönche verbanden aber mit einem starken Streben nach Selbständigkeit der Kirche den Anspruch auf Herrschaft im Volk und in der Regel, obgleich für die Nationen interessirt, eine hochgradige Abneigung gegen den Staat, d. h. sie gefährdeten den Zustand der öffentlichen Ordnung in Bezug auf Kirche und Staat, wie er sich im 5. und 6. Jahrhundert festgestellt hatte. Ihr grösstes Machtmittel war der sinnliche, das Volk bestrickende Cultus, der allerdings, so barbarisch und mechanisch er mit allen seinen Vehikeln und Amuletten war, doch mit den idealen Mächten, welche die Zeit noch besass, mit der Wissenschaft, der Kunst und vor allem der Frömmigkeit, in Verbindung stand. Das war die Misère des Zeitalters und dieser Kirche, dass der Bilderdienst barbarisch war, die Bilderstürmerei aber eine noch gesteigerte Barbarei heraufzuführen drohte. Denn ihre „Aufklärung“ stand im Dienst einer eisernen Militärdespotie und der Verachtung von Wissenschaft, Kunst und Religion. Die Kirche von Byzanz kämpfte damals einen Kampf auf Leben und Tod. Es handelte sich im Grunde um ihre Existenz, auch um die

Amulettenschwindel in der Kirche nicht hat schlimmer werden können, als es trotz Athanasius geworden ist. Allein selbst wenn man weiter geht und darauf hinweist, dass die spätere Ausgestaltung des Dogmas selbst — erinnert sei an den Marien- und Bilderdienst — direct den religiösen Materialismus befördert hat, so kann man doch die heilsame Bedeutung dieses Dogmas nicht hoch genug veranschlagen. Denn es hat jenen Heiligen-, Bilderdienst u. s. w. auf der Stufe eines Christenthums zweiter Ordnung mit schwankender Giltigkeit niedergehalten, und es hat dem Mönchthum verwehrt, sich von der religio publica völlig abzulösen. Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass der Aberglaube zu allen Zeiten dogmatisch höchst bedenkliche Stoffe und Anschauungen mitgeführt hat, die von keiner Censur betroffen worden zu sein scheinen. Mit Recht bezeichnet es Overbeck (Gött. Gel.-Anz. 1883 St. 28 S. 870) als ein der Erklärung bedürftiges Phänomen, dass die mückenseihenden Jahrhunderte, welche auf Nicäa folgten, solche Kameele verschlucken konnten, wie sie sich z. B. die Leser der Thomasacten auch in katholischer Recension haben gefallen lassen.

Existenz der alten Gesellschaft und der Cultur gegenüber Mächten, denen ein positives Programm noch fehlte und die zunächst nur mit der Faust regierten: die Priesterkaste wider die Kriegerkaste, das stehende Söldnerheer, das seit dem 4. Jahrhundert bereits eine grosse Rolle gespielt hatte, jetzt aber Herr im Staate sein wollte. Das Ergebniss der furchtbaren Kämpfe war in dogmatisch-cultischer Hinsicht die Wiederherstellung des status quo ante, der nach den Anfeindungen, die er erlitten, um so heiliger erschien. Aber in politischer Hinsicht — und das blieb nicht ohne Folgen für das System und das Leben der Kirche — hatte der Staat, auf das Heer gestützt, den Sieg. Das Mönchthum wurde mit dem Dogma freigegeben, aber als kirchenpolitischer Factor geknickt; der Kaiser blieb der Oberpriester, mochten auch einige Patriarchen bis über das 11. Jahrhundert hinaus es versuchen, sich in selbständiger, gleicher Würde neben dem Kaiser zu behaupten. Er bot ihnen, gestützt auf das Heer, die Spitze. Die Selbständigkeit der Kirche ging unter; ihre Wirksamkeit wurde ganz und gar auf den Cultus beschränkt; sie wurde ein Institut des Staates, einzig durch die Unveränderlichkeit ihrer Lehre und ihrer Ceremonien ihm imponirend. Für die neuen Völkerschaften, zu denen diese Kirche kam, die Slaven, war sie in noch höherem Grade als für die Griechen ein unveränderliches himmlisches Gebilde. Ein Jahrtausend ist verflossen seit der Gräcisirung der Slaven; sie haben es bisher nicht gewagt wie die Germanen sich's mit ihrem Denken und Fühlen in dieser Kirche heimisch zu machen, obgleich sie dieselbe als eine Hauptstütze ihrer nationalen Eigenart gegenüber dem Westen erkennen. Von diesem sind sie geistig getrennt, seitdem Augustin's Gedanken dort Eingang gefunden haben. Die äussere Scheidung hat gleich nach Beilegung des Bilderstreites begonnen, sich aber erst im 11. Jahrhundert vollendet. Die Staaten im Gebiete der griechischen Kirche stehen noch heute im Grunde unter Militärdictatur. Solche Staaten vertragen nur ein Kirchendepartement, aber keine Kirche.

---

Die Bahn, in welche Athanasius die Kirche geführt hatte, ist nicht verlassen worden; aber die übrigen Mächte des Lebens haben sie völlig eingeengt. Das orthodoxe Dogma entspricht im Ganzen der Conception des Athanasius; aber das Gleichgewicht, in welchem bei ihm der religiöse Glaube und der Cultus gestanden haben, ist zu Ungunsten des Ersteren verschoben worden. Der Glaube ist noch lebendig, wenn er in Frage gestellt wird, sonst lebt er in der

scholastisch-mystischen Wissenschaft, die nachgerade auch schon stereotyp und heilig geworden ist, und in der cultischen Darstellung. An die letztere ist auch die Theologie gebunden; sie hat damit eine Richtlinie erhalten, welche Athanasius so nicht gekannt hat [1]).

Quellen und Literatur: Quellen sind die Werke der Kirchenväter und die Concilsacten (Mansi). Eine den billigsten Anforderungen genügende Geschichte der griechisch-kirchlichen Literatur seit Eusebius fehlt noch; von den neueren ist die von Fessler (Instit. Patrologiae 1850—52) die beste, die von Alzog die bekannteste und die von Nirschl die jüngste. — Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien 1762 ff. Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl. Bd. I—IV, Ranke, Weltgeschichte, Bd. IV u. V, Gibbon (Sporschil), Geschichte des Falls und des Untergangs des römischen Reichs, Bd. IV bis XII. Specialgeschichten, soweit sie für die Dogmengeschichte von Bedeutung, werden an ihrem Ort angeführt werden. Dogmengeschichten von Münscher, Hagenbach, Nitzsch, Thomasius, Schwane (Dogmengeschichte der patristischen Zeit 1869). Gass, Symbolik der griechischen Kirche 1872, Silbernagl, Verfassung sämmtlicher Kirchen des Orients 1865, Denzinger, Ritus Orientalium, 2 Bde. 1863 f.

---

## Zweites Capitel: Die Grundauffassung vom Heil und der allgemeine Aufriss der Glaubenslehre.

I. Die dogmatischen Kämpfe im Orient vom 4. bis 7. Jahrhundert haben das Gemeinsame, dass es sich in ihnen durchweg um die Christologie im engeren Sinne des Worts, sowie um die Menschwerdung der Gottheit gehandelt hat. Sofern man dabei allerseits das Bewusstsein hatte, um das Wesen des Christenthums zu kämpfen, ergiebt sich, dass die Auffassung von dem im Christenthum dargereichten Heil aus den Formeln, um welche man stritt und die sich dann durchgesetzt haben, abzuleiten ist. Dieser Schluss wird aber

---

[1]) Sehr bezeichnend in dieser Hinsicht ist, dass Cyrill von Jerusalem das Wesen der (christlichen) Religion als μάθημα τῶν δογμάτων καὶ πράξεις ἀγαθαί, Photius aber als μάθησις καὶ μυσταγωγία bezeichnet hat. Das Interesse ist eben seit dem 4. Jahrhundert immer mehr von der Regelung des ganzen Lebens durch die Religion auf die äussere Heiligung desselben durch die Mysterien übergegangen. Die Unterschiede sind freilich nur graduelle, aber der Abstieg ist sehr bedeutend gewesen. Die griechische Kirche hat die Regelung des sittlichen Gemeinschaftslebens schliesslich aus der Hand gegeben und damit auch darauf verzichtet, die Privatmoral durchschlagend zu bestimmen. Der letzte Grund hiefür ist in dem Mönchthum und in der Verfassung der griechisch-slavischen Staaten zu suchen.

ferner dadurch sichergestellt, dass abgesehen von jenen Formeln ein dogmatisches Interesse in der orientalischen Kirche, wenigstens in der Zeit der Kämpfe, nicht vorhanden gewesen ist[1]), so dass alles Uebrige, was neben denselben gegenüber dem Manichäismus, Fatalismus und Epikureismus theils als selbstverständlich festgestellt, theils in schwankenden Ausprägungen behauptet worden ist, nicht den Werth einer dogmatischen Aussage im strengen Sinne besessen hat. Beachtet man dies, so kann nicht zweifelhaft sein, dass das Wesen der christlichen Religion und somit der Inhalt des Glaubens sich in dem Satz zusammenfasst: das im Christenthum dargereichte Heil besteht in der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Zustande der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben (d. h. zu ewiger Anschauung Gottes), welche sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes bereits vollzogen hat und der Menschheit durch die enge Verbindung mit ihm zugutkommt: das Christenthum ist die Religion, welche vom Tode befreit und zur Anschauung Gottes führt. Dieser Satz kann näher also bestimmt werden: das höchste Gut, welches im Christenthum dargereicht wird, ist die Annahme zur göttlichen Sohnschaft, welche dem Gläubigen zugesichert wird und sich vollendet in der Antheilnahme an der göttlichen Natur, genauer in der Vergottung des Menschen durch die Gabe der Unsterblichkeit, welche die volle Erkenntniss und das dauernde Schauen Gottes in leidloser Seligkeit einschliesst, aber den Abstand zwischen Christus und den Gläu-

[1]) Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die Kirchengeschichte des Sokrates. Durchweg entscheidet bei ihm über die Orthodoxie eines Mannes die Stellung zum Trinitätsdogma (s. h. e. III, 7; VI, 13; VII, 6. 11). Die Kappadocier und die Theologen nach Sokrates haben nicht anders geurtheilt; s. Gregor von Naz., Orat. 27, 10: „Philosophire über die Welt und die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Wesen, sowohl die guten als die bösen, über Auferstehung, Gericht und Vergeltung, über die Leiden Christi. Denn wenn du in diesen Stücken das Rechte triffst, so ist es nicht ohne Nutzen, wenn du es aber verfehlst, so bringt es dir keine Gefahr“ (vgl. Ullmann, Gregor v. Naz. 1867, S. 217 f.). Zu erwägen ist hier auch der Inhalt der orientalischen Symbole, Glaubensdekaloge u. s. w. Das Interesse, welches man seit dem 5. Jahrhundert in steigendem Masse an den antiorigenistischen Sätzen genommen hat, ist ein biblisch-traditionelles gewesen. Zu einem dogmatischen wurde es erst in einer Zeit, in welcher auch in der Theologie und Christologie das Interesse des „Alterthums“ an die Stelle des dogmatischen Interesses getreten war. Ueber die Stellung und Bedeutung der Trinitätslehre bei Gregor s. Ullmann S. 232 ff.

bigen nicht aufhebt[1]). Hieraus ergibt sich: 1) dass die Erlö-

[1]) Dass der Gedanke der Vergottung der letzte und oberste gewesen ist, ist nicht erst in der Neuzeit erkannt, wohl aber erst jetzt in seiner Bedeutung geschätzt worden. Nach Theophilus, Irenäus, Hippolyt und Origenes findet er sich bei allen Vätern der alten Kirche und zwar an hervorragender Stelle, bei Athanasius, den Kappadociern, Apollinaris, Ephraem Syrus, Epiphanius u. s. w. ebenso wie bei Cyrill, Sophronius und späten griechischen und russischen Theologen. Sehr häufig wird als Beweis die Psalmstelle citirt (82, 6): „Ich habe gesagt, ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten." Ebenso häufig werden θεοποίησις und ἀθανασία ausdrücklich verbunden. Einige Väter empfinden die Kühnheit der Formel; doch ist das sehr selten. Aus meiner Sammlung von Stellen hebe ich nur einige hervor: Athanas. de incarn. 54: Αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν, καὶ αὐτὸς ὑπέμεινεν τὴν παρ' ἀνθρώπου ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀθανασίαν κληρονομήσωμεν, cf. Ep. ad Serap. I, 24, Orat. c. Arian. I, 38. 39 u. oft, Vita Antonii c. 74, Ephraem, Comment. in Diatess., init. (ed. Moesinger p. 1): „Quare dominus noster carnem induit? Ut ipsa caro victoriae gaudia gustaret et dona gratiae explorata et cognita haberet. Si deus sine carne vicisset, quae ei tribuerentur laudes? Secundo, ut dominus noster manifestum faceret, se initio creationis nequaquam ex invidia prohibuisse, quominus homo fieret deus, quia maius est, quod dominus noster in homine humiliabatur, quam quod in eo, dum magnus et gloriosus erat, habitabat. Hinc illud: ‚Ego dixi, dii estis'." Gregor Nyss., Colloq. cum Macrina (ed. Oehler p. 170): Τῶν οὖν τοιούτων ταῖς διὰ τοῦ πυρὸς ἰατρείαις ἐκκαρθαρθέντων τε καὶ ἀφαγνισθέντων, ἕκαστον τῶν πρὸς τὸ κρεῖττον νοουμένων ἀντεισελεύσεται, ἡ ἀφθαρσία, ἡ ζωή, ἡ τιμή, ἡ χάρις, ἡ δόξα, ἡ δύναμις καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον αὐτῷ τε τῷ θεῷ ἐπιθεωρεῖσθαι εἰκάζομεν. Gregor Naz., Orat. 40 c. 45 (decalogus fidei, ed. Caspari, Alte und Neue Quellen 1879 p. 21): πίστευε τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ . . . τοσοῦτον ἄνθρωπον διά σε, ὅσον σὺ γένῃ δι' ἐκεῖνον θεός. Ebenso Orat. 1, 5: „Werden wir wie Christus, da auch Christus geworden ist wie wir; werden wir Götter um seinetwillen, da auch er unsretwegen Mensch geworden." Dagegen vergleiche Orat. 42, 17: μεθ' ἡμῶν τὸ κτίσμα, τῶν οὐ θεῶν · εἰ κτίσμα δέ, οὐ θεός, und 39, 17: „Wie sollte der nicht Gott sein, um eine verwegene Folgerung flüchtig einzuschalten, aus welchem auch du Gott wirst?" Apollinaris Laod., Κατὰ μέρος πίστις (ed. Lagarde p. 110): φαμὲν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ἵνα τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ἐπουρανίου λάβωμεν καὶ θεοποιηθῶμεν. Macar., hom. 39. Pseudohippolytus, Theophan. (ed. Lagarde p. 41, 21): εἰ οὖν ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ θεός. Dionys. Areopag., saepissime, z. B. de caelesti hierar. c. 1: ἡ ἡμῶν ἀνάλογος θέωσις. Sophronius, Weihnachtspredigt (ed. Usener, Rhein. Mus. für Philologie 1886 p. 505): θεωθῶμεν θείαις μεταβολαῖς καὶ μιμήσεσιν. Leo, Patriarch von Russland (Pawlow p. 126): ἐθεώθημεν θεοῦ τῇ μεταλήψει. Gennadius, Confess. (ed. Kimmel p. 10): „dixit deus; Induam me carne . . . et erit omnis homo tamquam deus non secundum naturam sed secundum participationem." Man hat indess wohl darauf zu achten, dass diese Vergottung im Sinne der griechischen Kirche keineswegs rund bedeutet „Werden wie Gott". Ueber den Gedanken der Unvergänglichkeit hinaus haben die Griechen überhaupt keine deutliche Vorstellung mit dem Gedanken des Heilsgutes (der Seligkeit) ver-

sung in ihrem letzten Effect als die Aufhebung des natürlichen Zustandes durch eine wunderbare Umbildung der Natur aufgefasst wird, dass mithin 2) das höchste Gut sich von dem sittlich Guten bestimmt unterscheidet, und dass 3) eine Versöhnung in ihm nicht enthalten ist; denn Versöhnung kann überall nur dort gedacht werden, wo der Abstand zwischen Gott und dem Menschen als ein Widerspruch des Willens gefasst wird. Es ergiebt sich aber ferner hieraus, dass diese Theologie, mit der apologetischen und altkatholischen übereinstimmend, dem diesseitigen Leben keinen selbständigen Zweck gibt (τὸ ἔργον τοῦ Χριστιανοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ μελετᾷν ἀποθνήσκειν). In der Gegenwart ist nur ein vorläufiger Heilsbesitz vorhanden, der sich 1) in der Erkenntniss Gottes und der vollzogenen Menschwerdung des Sohnes Gottes, damit in der sicheren Hoffnung auf die Vergottung, 2) in der Gewalt über die Dämonen, 3) in der Berufung zum Heil und in der vollkommenen Kenntniss der Bedingungen des Heilsempfangs, 4) in gewissen unterstützenden Mittheilungen der Gnade Gottes zur Erfüllung jener Bedingungen (Sündenvergebung in der Taufe, Kraft gewisser heiliger Handlungen und heiliger Vehikel, Vorbild des Gottmenschen u. s. w.), und 5) in dem Antheil an den Mysterien (Cultus, Abendmahl) und in dem Genuss ihrer Weihen, sowie für die Asketen auch in einem Vorgeschmack der künftigen Entsinnlichung und Vergottung, darstellt[1]).

Die Gewissheit des Glaubens an die zukünftige Vergottung aber, weil die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben, ruht einzig und allein in der Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

---

bunden, und dies ist eben das Charakteristische. Es ist das Unsagbare, Ueberschwängliche, welches desshalb als die θεία φύσις bezeichnet werden darf, weil es in ewiger Dauer genossen wird. Der Abstand zwischen Christus (dem eingeborenen und nicht gewordenen Sohne Gottes) und den adoptirten Söhnen wird stets sehr stark betont; man vgl. (die präcisen Ausführungen bei August., de remiss. pecc. II, 24 und) vor allem die dritte Rede des Athanasius gegen die Arianer, dazu Cyrill, Catech. 11, c. 4—7 u. 19. Eine gewisse Ausnahme macht jedoch die θέωσις der Maria. Der Vergottungsgedanke findet sich auch bei den Abendländern, vor allem bei Augustin. Aber wenn ich mich nicht täusche, so hat ihn eben derselbe Augustin zu einer erfreulichen Verkümmerung gebracht.

[1]) Athanasius, ep. encycl. ad episc. Aegypt. et Lib. c. 1, nennt als die Gnadengaben, welche die Christen schon jetzt besitzen: „1) das Vorbild himmlischer Lebensweise, 2) die Macht über die Dämonen, 3) die Annahme zur Sohnschaft, und was über jede Gnadengabe erhaben ist und besonders hervorragt — die Kenntniss des Vaters und des Wortes selbst und die Gabe des hl. Geistes.“ Diese Aufzählung ist nicht vollständig.

Das Göttliche ist bereits auf Erden erschienen und hat sich mit der Menschennatur unauflöslich verbunden.

Diese Auffassung bildet die allgemeine, wenn auch nicht Allen stets deutliche und in ihren Consequenzen verständliche Grundlage für die dogmatischen Entwickelungen im 4. bis 7. Jahrhundert. Nur so wird es begreiflich, wie die Kirche an dem Wesensbestande des menschgewordenen Sohnes Gottes das Wesen des Heils erkennen, bestimmen und sicher stellen konnte. Der Glaube umfasst nichts Anderes als die richtige Erkenntniss des Wesens des menschgewordenen Logos, weil diese Glaubenserkenntniss die sichere Hoffnung auf eine der Gottheit Jesu Christi analoge Veränderung des menschlichen Wesens und damit auch alles Erstrebenswerthe einschliesst: „Wir werden göttlich um seinetwillen, da auch er unsretwegen Mensch geworden." Die dieser Auffassung entsprechenden dogmatischen Formeln haben sich aber 1) erst nach schweren Kämpfen durchgesetzt, sie haben 2) niemals eine völlig reine Ausprägung erlangt, und sie haben 3) die exclusive Herrschaft, welche sie fordern, nicht vollständig erreicht.

Die Gründe für diese Verzögerung, für die Unreinheit und für die mangelnde Souveränetät sind zahlreich und mannigfaltig. Die wichtigsten unter ihnen verdienen eine besondere Hervorhebung.

Erstlich hatte jede neue Formulirung, mochte sie noch so nothwendig erscheinen, als neue den Geist der katholischen Kirche gegen sich; nur indem sie über ihren Charakter als Neuerung täuschte, konnte sie sich durchsetzen, und solange ihr diese Täuschung nicht gelang, blieb sie der Frömmigkeit verdächtig [1]). Zweitens war die Fähigkeit der katholischen Väter, wirklich den Glauben zu expliciren und dogmatische Consequenzen zu ziehen, eine äusserst geringe. In den Philosophen- und Rhetorenschulen aufgewachsen, haben sie die Aufgabe, eine reine Darstellung des Glaubens, wie sie ihn immer verstehen mochten, zu geben, niemals deutlich empfunden. Weit entfernt, die Glaubenslehre als Darlegung des Wesens und Inhalts der christlichen Frömmigkeit zu beschreiben und diese aus ihrem eigenthümlichen Habitus zu entwickeln, ist ihnen schon die einfache Schlussfolgerung vom Heil, wie sie es selbst fassten, auf die Person Christi und umgekehrt schwer gefallen; sie war immerfort bedroht durch apologetische oder durch andere ihr fremde Erwägungen. Es bedurfte also energischer Persönlichkeiten, denen

[1]) Vgl. oben c. 1 S. 20.

es um die religiöse Sache allein zu thun war, wenn ein Fortschritt in der Formulirung zu Stande kommen sollte. Solche Männer aber sind höchst selten gewesen. Zu allen Zeiten hat es in der Dogmengeschichte sehr Wenige gegeben, welche die letzten Interessen, die sie selbst bewegten, mit Klarheit erkannt und gebührend verwerthet haben. In der alten Kirche war das nicht anders, wenn auch um ein Geringes besser, als in den späteren Jahrhunderten. Drittens stritten die Formulirungen, deren man bedurfte, mit jedweder Philosophie; sie gereichten dem geschulten Denken zum Anstoss. Dieser Umstand konnte sich allerdings nachträglich als ein Vortheil erweisen; man konnte die Göttlichkeit und Heiligkeit der Formeln durch Hinweis auf ihre Unergründlichkeit, somit auf das Geheimniss, an das Licht stellen. Allein solange die Formulirung noch neu war, stiess diese Beglaubigung auf Zweifel, und auch später noch konnte trotz des „Geheimnisses" eine Philosophie nicht entbehrt werden, welche dasselbe verdeutlichte und durch neue Begriffscompositionen über die Widersprüche beruhigte. Solange nun diese Philosophie noch nicht erdacht war, war der Glaube nicht beruhigt und die Formel nicht sichergestellt. Viertens war von höchster Bedeutung, dass fast von allen Vätern die Auffassung von dem durch den Gottmenschen beschafften Heil (der Vergottung) dem Schema der „natürlichen Theologie" beigegeben, resp. demselben aufgepfropft worden ist. Innerhalb dieses Schemas aber waren die Erkenntniss und die Tugend die höchsten Güter, und Gott war lediglich der Richter, der die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Nun war es allerdings möglich, die beiden Gedankenkreise so zu vereinigen, dass keiner von ihnen eine Einbusse erlitt, und wir werden sehen, dass diese Art der Vereinigung den Interessen jener Christen allein entsprochen hat und auch zur Wirklichkeit geworden ist. Allein es konnte nicht ausbleiben, dass die natürliche Theologie immerfort in die Dogmatik hinübergriff und die Durchführung der mystischen Erlösungslehre — denn so darf man sie wohl nennen — kreuzte. Man war nicht im Stande, solche Vorstellungen vom christlichen Heil, welche dasselbe nicht sicher als ein specifisches fassten und daher auch von der Tugend und der natürlichen Gotteserkenntniss nicht genügend unterschieden, an ihrer Wurzel anzugreifen. Fünftens war noch von einer anderen Seite die Durchführung der mystischen Erlösungslehre bedroht, und hier hat die Bedrohung ebenfalls nie völlig abgewehrt werden können. Das in den Evangelien enthaltene Lebensbild Jesu, mochte die Exegese

auch alle ihre Künste ins Feld führen, setzte den von der mystischen Erlösungslehre geforderten christologischen Formeln einen nicht zu überhörenden Widerspruch entgegen. Es hat selbst auf die Formulirung des Dogmas von der Incarnation und ihren Folgen einen Einfluss gewonnen[1]), der vom Standpunkte der Erlösungslehre aus bedenklich war, und es hat auch weiterhin die dogmatische Formel stets begleitet und in der Kirche den Rest einer Anschauung von der Person des Erlösers lebendig erhalten, die mit jener Formel nicht stimmte. Die menschliche Persönlichkeit Jesu in ihrer schlichten Hoheit, ihrer herzgewinnenden Liebe und ihrem heiligen Ernste — diese Offenbarung Gottes in der Menschheit — ist doch im Gedächtniss der Kirche nicht untergegangen. Die Schriftlectüre und zum Theil auch die Predigt haben sie bewahrt, und mit ihr und durch sie ist der Sinn immer wieder auf das Einfachste und Höchste gelenkt worden, auf die Liebe Gottes, welche höher ist als alle Vernunft, auf den Dienst am Nächsten, die ungefärbte Demuth und die Geduld. Wie aber das Evangelium eine exclusive Herrschaft des Dogmas nicht hat aufkommen lassen, so haben weiter auch die paulinische Theologie und ihr verwandte Anschauungen, die sich in der heiligen Schrift finden, einen bedeutenden Einfluss ausgeübt, der sich neben dem Dogma behauptet und die Explication desselben oftmals sehr stark bestimmt hat. Dass das Werk Christi seine Leistung gewesen sei, dass es in dem Todesopfer culminire, dass es Ueberwindung und Tilgung der Sündenschuld bedeute, dass das Heil somit in der Vergebung, der Rechtfertigung und der Adoption des Menschen bestehe, sind Gedanken, welche bei keinem Kirchenvater ganz fehlen, bei einigen stark hervortreten, bei den meisten sich in die Explication des Erlösungsdogmas eindrängen. Sie stimmen mit demselben nicht, ja sie können in dieser Verbindung kaum irgendwo als eine Vertiefung der Auffassung gelten, da sie vielmehr

[1]) In der einleitenden vierten Katechese, in welcher Cyrill summarisch die Hauptstücke des Glaubens dargelegt hat, heisst es (c. 9): πίστευε δὲ ὅτι οὗτος ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐξ οὐρανῶν κατῆλθεν ἐπὶ τῆς γῆς, (c. 10): οὗτος ἐσταυρώθη ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Von der Wegräumung des Todes ist nicht die Rede. Ebenso tritt in den Homilien des Chrysostomus, der sich überhaupt an Paulus zu bilden versucht hat, die Sünde in den Vordergrund. Der Satz: „Lasset uns den Tod nicht fürchten, sondern die Sünde allein", ist in den Homilien oftmals von Chrysostomus variirt worden. Auch Alexander v. Alex. in dem Brief an Alexander (Theodoret, h. e. I, 4) nennt als einzigen Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes, er sei gekommen εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας, aber auszuführen vermag er den Gedanken nicht.

die Geschlossenheit des dogmatischen Grundgedankens, in dem man lebte, bedrohten; sie haben in der That auch Unheil gestiftet, d. h. zur sittlichen Laxheit geführt, wie überall, wo sie nur in eine secundäre Geltung gesetzt werden; aber ihr Vorhandensein muss ausdrücklich constatirt werden, soll das Bild vollständig sein. Neutestamentliche Reminiscenzen und Gedanken, überhaupt biblische Theologumena der verschiedensten Art, haben das werdende und das gewordene Dogma stets begleitet und umspült[1]); sie haben die Formulirung desselben verzögern helfen, und sie haben es zu einer völlig exclusiven Herrschaft der mystischen Erlösungslehre und der ihr entsprechenden Dogmen in den morgenländischen Kirchen nicht kommen lassen. Sechstens endlich hat in die morgenländische Dogmengeschichte störend und trübend das eigenartige abendländische Schema der Christologie hineingespielt, welches durch kaiserliche Politik der Kirche aufgenöthigt worden ist. Die morgenländische Kirche, sich selbst überlassen, hätte, wenn sie lediglich ihrem Erlösungsgedanken Ausdruck gegeben hätte, nur die μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη zum Dogma erheben können und die Paradoxie bestehen lassen müssen, dass die Menschheit Christi der unsrigen ὁμοούσιος gewesen sei und ihr doch von Anfang an nicht nur die Sünde, sondern auch jegliche φθορά gefehlt habe. Dieses Dogma ist bekanntlich bei exclusiver Geltendmachung als häretisch verworfen und dafür ein anderes aufgestellt worden, welches der complicirtesten theologischen Arbeit bedurfte, um mit dem Erlösungsgedanken in straffe Verbindung gesetzt zu werden. Umgekehrt hat in Bezug auf die Trinitätslehre im 4. Jahrhundert zwar die (gemessen an der Erlösungsvorstellung) correcte Formel gesiegt, aber die aus der natürlichen Theologie und der Wissenschaft stammenden Erwägungen waren hier so stark, dass sich die Kirche des Orients ebenfalls nur mit Hilfe einer complicirten, diesmal aber im Grunde heterodoxen, weil den ursprünglichen Sinn der Formel abschwächenden, Theologie mit dem Glaubenssatz hat befreunden können. Im 4. Jahrhundert hat die correcte Formel gesiegt, aber eine im Grunde heterodoxe Theologie hat ihr den Sieg bereitet; im 5. bis 7. Jahrhundert hat eine (an dem Erlösungsgedanken gemessen) incorrecte Formel triumphirt, aber die Theologie hat sie orthodox zu behandeln verstanden. Angesichts dieser Un-

[1]) Die Widersprüche und Unebenheiten empfand man nicht, sobald man sich für die einzelnen Sätze auf die heilige Schrift berufen konnte; s. darüber Bd. I S. 511 n. 3.

regelmässigkeiten ist man fast verführt, an „die List der Idee“ zu glauben; denn nur diese Entwickelung hat es ermöglicht resp. gefordert, den ganzen Apparat der platonischen und aristotelischen Philosophie an das Dogma heranzubringen. Weder die Fassung des ὁμοούσιος, wie sie Athanasius gegeben, noch die streng monophysitische Fassung des Incarnationsdogmas hätten die Philosophie auf's neue und über das Mass hinaus, welches im Dogma selbst steckte, herbeibeschworen. Diese kam und musste kommen, weil man ὁμοούσιος nicht als ταυτοούσιος verstehen wollte und weil man gezwungen war, sich mit den zwei Naturen abzufinden. Dass die Dogmatik (Trinitäts- und Incarnationslehre) die hohe Schule der Philosophie geworden ist, dass durch sie dem Mittelalter an philosophischem Denken zugeführt wurde, was nur immer auf dasselbe gekommen ist, das verdankt man dem Umstande, dass der Erlösungsgedanke nicht rein und souverän im Dogma ausgeprägt worden ist, dass vielmehr in der Trinitätslehre sowohl wie in der Christologie — dort und hier in umgekehrter Weise — Formel und Gehalt sich nicht gedeckt haben, also unendliche Bemühungen hervorrufen mussten. Wo wäre Plato, wo wäre Aristoteles in der Kirche, wo wären sie im Mittelalter geblieben, wenn der Orient Athanasius und Julian von Halicarnass als die einzig massgebenden Kirchenväter verehrt hätte, und wie nah' ist beides gewesen! Wie viel verdankt hier der Orient der Einmischung des Abendlandes, und wie sehr hat doch andererseits dieses Abendland ihn gestört! Aber noch von einer anderen Seite her ist es als ein Gewinn zu bezeichnen, dass sich die correcten, dem griechischen Erlösungsgedanken entsprechenden Formeln nicht durchgesetzt haben. Das evangelische Bild Christi ist der byzantinischen und nestorianischen Kirche auf Grund der Zweinaturenlehre in höherem Masse erhalten geblieben, als den monophysitischen Kirchen. Diese beweisen nicht nur, dass die consequente Ausgestaltung des materialistischen Erlösungsgedankens die Christenheit in die Barbarei wirft — Nestorianer, nicht Monophysiten haben die Araber den Aristoteles gelehrt —, sondern sie zeigen auch, dass der Christus mit der einen fleischgewordenen Natur, dieses Phantom, den geschichtlichen Christus fast bis auf den letzten Rest austilgt. Alle Züge des menschlich-geschichtlichen Christus, welche die byzantinische und nestorianische Kirche noch in ihren Gemeinschaften lebendig erhalten, sind ebensoviele Zeugnisse, dass der alte Erlösungsgedanke sich hat Einschränkungen gefallen lassen müssen.

Allein trotzdem nimmt das aus der Erlösungslehre stammende Dogma von dem Gottmenschen eine einzigartige, beherrschende Stellung ein und ist in strengem Sinne allein Dogma (Theologie = Trinitätslehre, Oekonomie = Idee und Verwirklichung der Menschwerdung) gewesen. Auch der Gang der Entwickelung zeigt durch seine innere Logik, die freilich, wie bereits angedeutet, nicht so stringent gewesen ist, wie die neueren Gelehrten uns glauben machen wollen, dass hier das stärkste Interesse gewaltet hat. Nachdem Athanasius die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes nachgewiesen hatte, wurde zuerst die Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst festgestellt. Sodann wurde die Gleichbeschaffenheit des Menschgewordenen mit der Menschheit präcisirt, und endlich wurde die Einheit von Gottheit und Menschheit in dem menschgewordenen Sohne Gottes sichergestellt Der Dogmenhistoriker hat hier einfach dem Gange der Geschichte zu folgen. In welchem Sinne daneben noch von dem Werk des Gottmenschen zu handeln ist, ist in diesem Zusammenhange keineswegs deutlich. Es kann sich in Bezug auf das Werk Christi nur um „Auffassungen“ handeln, welche mit dem Dogma in keiner festen Verbindung stehen. Zu bemerken ist aber schliesslich noch, dass nicht nur theoretisch das Dogma ganz und gar eschatologisch orientirt ist, d. h. auf das jenseitige Leben abzweckt, sondern dass auch praktisch der Glaube an den baldigen Eintritt des Endes die Frommen noch immer bestimmt hat. Bei einigen Vätern tritt er allerdings zurück, aber er bildet doch die Regel, und die Stürme der Völkerwanderung, sowie die politischen Umwälzungen haben ihn stets bestärkt.

II. Dem Heilsgute gegenüber ist der Mensch receptiv und passiv; er empfängt es im Diesseits in der Hoffnung des Glaubens und geniesst es im Jenseits als ein überschwenglich herrliches Gnadengeschenk. Gott allein vermag es zu geben, und kein menschliches Verdienen reicht an dasselbe heran. Wie schon bemerkt, ist dieses religiöse Heilsgut von dem sittlich Guten ganz verschieden; denn sittlich Gutes kann nicht geschenkt, sondern nur selbstthätig erworben werden. Andererseits kann das Christenthum als Religion nicht neutral sein gegen das sittlich Gute, sondern muss vielmehr — das war die allgemeine Ueberzeugung auch der griechischen Kirche und ihrer Theologen — die höchste Sittlichkeit umfassen. Das Problem welches sich somit ergab, wurde ohne bemerkenswerthe Schwankungen und im Sinne der apologetischen und origenistischen Theologie durch

die Annahme gelöst, dass der Receptivität auf dem Gebiete der Religion und ihrer Heilsgüter die Freiheit auf dem Gebiete des Sittlichen entspreche, und dass Gott die Ertheilung des religiösen Heilsgutes an die Leistung eines vollkommen sittlichen Lebens geknüpft habe, dessen Gesetz zwar nicht neu ist, aber als vollkommenes und leicht erkennbares erst in den Inhalt der christlichen Religion gehört. Das dem Abendland seit Augustin geläufige Schema von Natur und Gnade ist dem Morgenland seinem Wortlaut nach nicht ganz unbekannt gewesen [1]); allein es sah in der „Natur" d. h. in der unverlierbaren Naturanlage zur Freiheit selbst schon „Gnade" und fasste andererseits „die Gnade" als die Mittheilung einer höheren „Natur." Somit ist dieses Schema nicht geeignet, den griechischen Gedanken auszudrücken. Vielmehr ist das Christenthum einerseits das vollkommene Gesetz des Guten, andererseits Verheissung und sichere Verbürgung des unsterblichen Wesens [2]). Es ist daher heiliges Leben und rechter Glaube. Die Ueberzeugungen, dass Gott selbst der Gute sei, dass er der Schöpfer der unverlierbaren Vernunft und Freiheit des Menschen sei, dass die vollkommene Sittlichkeit des Menschen die innerhalb des Zeitlichen und Creatürlichen allein erreichbare Form seiner Gottähnlichkeit darstelle, dass das verdunkelte, höchste Gesetz des Guten in der christlichen Religion den Menschen noch einmal offenbart worden sei, und zwar auf die denkbar eindrucksvollste Weise — von der Gottheit in Menschengestalt —, endlich dass das religiöse Heilsgut, welches Christus beschafft hat, das stärkste Motiv für die Leistung der Sittlichkeit enthalte [3]), zudem aber noch geheimnissvolle Kräfte einschliesse, welche dieselbe befördern — diese Ueberzeugungen

[1]) Es findet sich z. B. in den Homilien des Makarius. Wenn sonst von χάρις die Rede ist, ist in der Regel die in den Sacramenten (der Taufe) mitgetheilte substanzielle Gnade gemeint. Sehr lehrreich ist der Anfang der ersten Katechese Cyrill's: Καινῆς διαθήκης μαθηταὶ καὶ Χριστοῦ μυστηρίων κοινωνοί, νῦν μὲν τῇ κλήσει, μετ' ὀλίγον δὲ καὶ τῇ χάριτι, καρδίαν ἑαυτοῖς ποιήσατε καινὴν καὶ πνεῦμα καινόν, ἵνα εὐφροσύνης ὑπόθεσις γένησθε τοῖς οὐρανοῖς.

[2]) S. Cyrill, Catech. 4, c. 2: Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Καὶ οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ θεός . . . μέγιστον τοίνυν κτῆμά ἐστι τὸ τῶν δογμάτων μάθημα.

[3]) Cyrill hat seine 18. Katechese mit den Worten begonnen: „Die Wurzel jeder guten Handlung ist die Hoffnung der Auferstehung. Denn die Erwartung, dafür einen entsprechenden Lohn zu erlangen, ist ein Sporn für die Seele zur Ausübung guter Werke." Der Weg zum Sittlichen ist erleichtert, weil die Todesfurcht genommen ist.

schliessen nach der Auffassung der griechischen Theologen Religion und Sittlichkeit auf's engste zusammen und verbürgen, da nur der Gute das Heilsgut empfangen kann, den Charakter des Christenthums als der sittlichen Religion. Wenn der Mönch Sophronius (7. Jahrh.) in seiner Weihnachtspredigt sagt [1]): Διὰ τοῦτο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀνθρωπίνην πτωχείαν ἐνδύεται, ἵνα θεοὺς ἡμᾶς ἀπεργάσηται χάριτι. καὶ ταῦτα μελῳδῶν ὁ θεοπάτωρ Δαβίδ . . . ,Ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες'. Θεὸς ἐν ἡμῖν· θεωθῶμεν θείαις μεταβολαῖς καὶ μιμήσεσιν, so ist in dem letzten Satze der griechische Grundgedanke classisch formulirt. Nur darf man „μεταβολαῖς" und „μιμήσεσιν" nicht gleichwerthig nehmen. Jenes bedeutet den wirklichen Vollzug, dieses die Bedingung und Form, nicht den zureichenden Grund, wie das „χάριτι" beweist [2]). Es gibt indessen eine Form der Sittlichkeit, welche dem religiösen Glauben und der Hoffnung nicht nur zugeordnet erscheint, sondern welche die zukünftigen Güter anticipirt, resp. den Menschen in den Zustand versetzt, sie unmittelbar empfangen zu können, das ist die negative Sittlichkeit oder die Askese. Sie entspricht in wahrem Sinne der Eigenart des religiösen Heilsgutes; sie ist darum auch nicht mehr bloss ein ihm Nebengeordnetes, sondern sie ist die zutreffende und wesentliche Disposition für den Empfang des Heiles. Sofern sich aber mit ihr die Ekstase, die Schauung und die Kraft Wunder zu

[1]) Ed. Usener a. a. O. Zu vgl. ist wiederum Cyrill von Jerusalem. Nachdem er den „Glauben" auf die 10 Stücke des Symbols beschränkt hat, fährt er fort: μετὰ δὲ τὴν γνῶσιν τῆς σεμνῆς καὶ ἐνδόξου ταύτης καὶ παναγίας πίστεως καὶ σεαυτὸν γνῶθι λοιπὸν ὅστις εἶ. Also der Glaube ist das von Aussen Gegebene, Göttliche. Unabhängig von ihm steht die sittliche Selbsterkenntniss und Selbstzucht.

[2]) Die griechischen Väter reden im Anschluss an NTliche Schriftstellen nicht selten von Wiedergeburt, und es ist zuzugestehen, dass einigen eine befriedigende Reproduction des Gedankens gelungen ist, allein meines Wissens nur in engem Anschlusse an die heiligen Texte. Jedenfalls darf man sich durch den blossen Titel nicht täuschen lassen. Das zeigen am deutlichsten die Schlusscapitel der Orat. catech. des Gregor von Nyssa (c. 33 sq.). Gregor versteht unter Wiedergeburt die geheimnissvolle Geburt der göttlichen Natur in uns, die durch die Taufe gesetzt wird. Wie aus dem feuchten Samen der natürliche Mensch wird, so wird aus dem Wasser unter Anrufung der heiligen Trinität der neue, unvergängliche Mensch. Die neue unsterbliche Natur wird so im Keime durch die Taufe angelegt und nährt sich durch die Eucharistie. Dass diese Vorstellung mit der NTlichen von der Wiedergeburt nichts gemein hat, da sie einen physischen Process in's Auge fasst, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Nach Cyrill tritt die Wiedergeburt erst ein, nachdem man sich freiwillig aus der Dienstbarkeit der Sünde begeben hat (s. Catech. 1 c. 2).

thun verbinden kann, ist sie die Anticipirung des zukünftigen Zustandes. Die letzte Regel dieser Auffassung vom Christenthum lässt sich mithin etwa in das Wort zusammenfassen: „Willst du das höchste Gut (die ἀφθαρσία), so entäussere dich alles Vergänglichen.“ Daneben steht die allgemeinere Regel: „Willst du das höchste Gut, so sei erst gut und nähre die in der Taufe in dich gepflanzte neue Natur durch die Eucharistie und die anderen geheimnissvollen Gaben.“ Inwiefern das Alles aber mit Christus zusammenhängt, zeigt das Wort des Clemens Alex. (Protrept. 1, 7), welches in der Folgezeit giltig geblieben ist: τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ.

Diese ganze Auffassung von der Bedeutung des Sittlichen bedurfte aber einer lehrhaften und specifischen Ausprägung ebensowenig wie das Wesen des Sittlichen und die Sätze der natürlichen Theologie überhaupt. Dies Alles stand in den Grundzügen bereits fest und bildete die selbstverständliche Voraussetzung der Lehre von der Erlösung. Eben die Freiheit, mit welcher die Kirchenväter in den Einzelausführungen hier verfahren sind, zeigt, dass sie sich mit ihnen auf einem allgemein anerkannten Gebiet bewegt haben, welches nur von Manichäern, Fatalisten u. s. w. in Frage gestellt wurde, und für welches man mithin den Recurs auf die Offenbarung nicht nothwendig bedurfte. Bei der Darstellung des Dogmas der griechischen Väter hat man daher ihre Ansichten von dem Wesen des Heils [1]), von Gott als dem Guten und dem Spender

[1]) Die Grundauffassung vom Wesen des Heilsgutes ist doch auch der rationalen Theologie nicht ganz fremd, sofern dieselbe, freilich unsicher genug, im ursprünglichen Wesen des Menschen ein Göttliches wahrnehmen zu können meinte (s. z. B. Gregor v. Nyssa). Auch für die Trinitätslehre wird hie und da auf die Vernunft und die Philosophen recurrirt. Man wird aber noch weiter gehen müssen: Wenn oben die Erlösungslehre der Griechen als „mystisch“ bezeichnet worden ist, so schliesst diese Bezeichnung nicht aus, dass der Glaube die Erlösung bringt, sofern er ein Wissen bringt, welches an und für sich die Befreiung einschliesst. Diese Vorstellung hat, solange man im Dogma sich noch selbständig bewegte, keineswegs gefehlt, ja sie ist recht eigentlich das verborgene Geheimniss im Dogma, welches Clemens und Origenes klar ausgesprochen, die Späteren aber nur geahnt haben. Von hier aus schlossen sich aber Glaube und Ethik innerlich zusammen; denn auch die Ethik war intellectualistisch. So klar wie Clemens Alex. (Strom. IV, 23, 149) es ausgedrückt hat: Διόπερ ὁ Δημόκριτος εὖ λέγει „ὡς ἡ φύσις τε καὶ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι“ . . . καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρρυθμίζει τὸν ἄνθρωπον, μεταρρυθμίζουσα δὲ φυσιοποιεῖ καὶ δι᾽ήνεγκεν οὐδὲν ἢ φύσει πλασθῆναι τοιόνδε ἢ χρόνῳ καὶ μαθήσει μετατυπωθῆναι. ἄμφω δὲ ὁ κύριος παρέσχηται, τὸ μὲν κατὰ τὴν δημιουργίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν ἐκ τῆς διαθήκης

des Heils, von dem Zustande und den Pflichten des Menschen u. s. w. einerseits als gleichsam apriorische Voraussetzungen der Lehre von der Erlösung, andererseits aber als individuelle Auffassungen anzusehen, die ihre Richtlinien theils aus der zeitgenössischen Philosophie, theils aus der Bibel empfangen haben. So gewiss sie in die Darstellung einer Gesammtauffassung der alten Kirche vom Christenthum gehören, so wenig können sie als Dogmen bezeichnet werden; denn diese unterscheiden sich ihrer Natur nach ebenso von selbstverständlichen Voraussetzungen wie von schwankenden Auffassungen. Man hat sie in der Dogmengeschichte nur desshalb zu behandeln, um das Dogma vor Missverständniss zu schützen und den Spielraum desselben richtig abzustecken [1]). Die griechische Auffassung vom Christenthum hat wie eine Ellipse zwei Mittelpunkte: die Lehre von der Freiheit, welche die ganze rationale Theologie (Stoisches und Platonisches) einschliesst, und die Lehre von der wirklichen Erlösung, welche supranatural ist, wenn auch ihre Conception der Beziehung auf die natürliche Theologie nicht ermangelt hat, wie umgekehrt die Freiheit als göttliche Gnadengabe aufgefasst worden ist. Doch erst durch die negative Sittlichkeit erscheinen die beiden Centren in die grösstmögliche Nähe gerückt. Von hier aus müssen darum auch die

---

ἀνάκτισίν τε καὶ ἀνανέωσιν —, hat es kein Späterer mehr gesagt und gewusst. Allmählich ist die ganze Sache den Vätern wirklich mystisch d. h. unbeschreiblich und unerfasslich in jedem Sinn geworden; das intellectuelle Moment und die intellectuelle Abzweckung sind fast ausgefallen. Umgekehrt ist von Anfang an die Wirklichkeit des Heilsgutes als etwas Supranaturales, Ueberraschendes, von Aussen Dargebotenes gedacht worden.

[1]) Man könnte geneigt sein, articuli puri et mixti auch für die altkirchliche Dogmatik anzunehmen, allein diese Bezeichnung wäre doch irreführend. Das Evangelium hat, im Sinne der Kirchenväter, Alles verdeutlichen müssen; umgekehrt giebt es kaum etwas in der Dogmatik, was tüchtige Philosophen nicht schon geahnt haben. Die Verwirklichung ist das Geheimniss gewesen. Πολλοὶ τῶν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφησάντων οὐ μακρὰν τοῦ γνῶναι τὸν θεὸν ἐγένοντο, sagt Sokrates h. e. III, 16, καὶ γὰρ καὶ πρὸς τοὺς ἀπρονοησίαν εἰσάγοντας, οἵτε Ἐπικουρίους, ἢ ἄλλως ἐριστικούς, μετὰ τῆς λογικῆς ἐπιστήμης γενναίως ἀπήντησαν, τὴν ἀμαθίαν αὐτῶν ἀνατρέποντες, καὶ διὰ τούτων τῶν λόγων χρειώδεις μὲν τοῖς τὴν εὐσέβειαν ἀγαπῶσι κατέστησαν· οὐ μὴν τῆς κεφαλῆς τοῦ λόγου ἐκράτησαν, τοῦ μὴ γνῶναι τὸ ἀποκρυπτόμενον ἀπὸ τῶν γενεῶν καὶ ἀπὸ τῶν αἰώνων κατὰ Χριστὸν μυστήριον. Sokrates hat schon heftige Gegner der Ἑλληνικὴ παιδεία innerhalb der Theologie vor sich gehabt; allein der so hitzig geführte Streit hat im Grunde die Zuversicht zu der natürlichen Theologie nirgendwo geschwächt. Die Formel des Eusebius ἡ καθ' ἡμᾶς ἐπὶ θείοις τε καὶ φιλοσόφοις δόγμασι διδασκαλία (h. e. IV, 7, 14) bezeichnet den Thatbestand richtig.

Leistungen der positiven Sittlichkeit als ein Minimum erscheinen, welches mit dem Schatten wesentlicher Unvollkommenheit behaftet ist.

Aus dem Ausgeführten ergiebt sich, dass die Lehren von Gott, der Welt, dem Menschen (Freiheit und Sünde) als Voraussetzungen und Auffassungen dem Dogma d. h. den Lehren von dem Gottmenschen vorauszuschicken, indessen nur soweit zu behandeln sind, als das Dogma eine solche Behandlung zu seinem Verständniss fordert. Hiermit ist aber der Kreis der Aufgaben noch nicht erfüllt; vielmehr ist der ganzen Darstellung ein Capitel voranzustellen, in welchem von den Erkenntnissquellen und Autoritäten, d. h. von der Schrift, der Tradition und der Kirche zu handeln ist. Ebenso muss am Schluss die geheimnissvolle Application der Erlösung (die Mysterien) und was mit ihr zusammenhängt ins Auge gefasst werden.

Die folgende Disposition des Stoffes, in welcher eine systematische Darstellung die Grundlage der historischen bildet, weil die Fundamente der Betrachtung sich seit der Zeit des Origenes nicht geändert haben, wird somit zweckmässig sein:

3. Cap.: Von den Erkenntnissquellen und Autoritäten oder von der Schrift, der Tradition und der Kirche.

A. Die Voraussetzungen der Erlösungslehre oder die natürliche Theologie.

4. Cap.: Die Voraussetzungen und Auffassungen von Gott dem Schöpfer als dem Spender des Heils.

5. Cap.: Die Voraussetzungen und Auffassungen vom Menschen als dem Subject des Heilsempfangs.

B. Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

6. Cap.: Die Lehre von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Anhang: Die Ideen der Erlösung vom Teufel und der Versöhnung durch das Werk des Gottmenschen.

7. Cap.: Die Lehre von der Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst.

Anhang: Die Lehre vom h. Geist und von der Trinität.

8. Cap.: Die Lehre von der vollkommenen Gleichbeschaffenheit des menschgewordenen Sohnes Gottes mit der Menschheit.

9. Cap.: Fortsetzung. Die Lehre von der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in dem menschgewordenen Sohne Gottes.

## C. Der vorläufige Genuss der Erlösung.

### 10. Cap.: Die Mysterien und Verwandtes.

---

### 11. Cap.: Schluss. Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems.

Zusatz 1: Die griechische Auffassung vom Christenthum erscheint ohne Zweifel, solange man nicht zu tief in dieselbe blickt, in ausgezeichneter Geschlossenheit und Klarheit. Die Entlastung der Dogmatik von allem Stoff, der nicht unter den Umfang der Erlösungslehre fällt, ist sehr bemerkenswerth. Aber erkauft sind diese Vorzüge erstlich durch den Verzicht, die höchsten Begriffe „sittlich Gutes" und „Seligkeit" („Unvergänglichkeit") in eine innere Einheit zu setzen, zweitens durch die Herabsetzung der positiven Sittlichkeit zu Gunsten der Askese, drittens durch eine vollständige Verzerrung des geschichtlichen Christus. Die christliche Glaubenserkenntniss der Väter bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts ist aber noch weit von jenem desolaten Zustand entfernt gewesen, in welchem die Theologie an keinem Punkte die Consequenzen einer Lehre entschlossen zu ziehen, sie aber auch ebensowenig preiszugeben wagt, sondern sich damit begnügt, in jedem beliebigen Theologumenon, welches ihr die Ueberlieferung zugetragen hat, „ein tiefes Wahrheitsmoment" zu erkennen. Der Gedanke der griechischen Väter, dem Alles untergeordnet ist, dass das Christenthum die Religion sei, welche von der Vergänglichkeit und dem Tode befreit, ist aus der altkatholischen Kirche übernommen. Er stellt sich als eine specifische Verengung der urchristlichen Hoffnungen unter dem Einfluss der antiken Anschauungen dar. Man kann ihm einen erhabenen und erschütternden Ausdruck verleihen, und die griechischen Väter haben das verstanden. Ferner, wo als schwerster Druck, der auf dem Menschen lastet, die Mühsal, Vergänglichkeit und Endlichkeit empfunden wird, da kann das höchste Gut nichts anderes sein, als eben endlose, selige Ruhe. Sofern die griechischen Väter diese Gabe in der christlichen Religion erkannt und sicher geglaubt, die Mittheilung derselben aber an Jesus Christus geknüpft haben, haben sie dem Christenthum innerhalb ihres Gesichtskreises die denkbar höchste Bedeutung, seinem Stifter die denkbar höchste Dignität zuerkannt. Allein die Stimmung, aus welcher heraus die christliche Religion hier erfasst und als Trost ergriffen worden ist, ist die des Falls und Untergangs der alten Welt gewesen, welche die Kraft der ernsten Umkehr zu einem thatkräftigen Leben nicht besessen hat. Ohne diese Prämisse sind die dogmatischen Entwickelungen nicht verständlich. Man kann aber ohne Selbsttäuschung die Formeln des griechischen Glaubens nicht festhalten, wenn man ihre Prämissen verändert oder nicht mehr gelten lässt. Will man sie aber ehrlich festhalten, so mache man sich klar, wohin Orthodoxe und Monophysiten im Orient gelangt sind. Nachdem sie eine Ungeheuerlichkeit auf die andere gethürmt haben, sind sie, um ein kräftiges Goethesches Bild zu brauchen, an dem Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten nahezu erstickt. Ursprünglich war ihre Lehre zu nichts auf der Welt gut als zum Sterben; dann sind sie an eben dieser Lehre sterbenskrank geworden.

Zusatz 2: Darf die Auffassung des höchsten Gutes als eine Umbildung der altchristlichen Zukunftshoffnungen durch die griechische Philosophie aufgefasst werden, so hat doch diese den Gedanken der Menschwerdung Gottes stets

abgelehnt und desshalb in der Bestimmung des höchsten Gutes die Sicherheit nicht gewinnen können, welche in der christlichen Auffassung gegeben war. Es gab aber im 4. und 5. Jahrhundert auch christliche Theologen (Synesius), welche die Menschwerdung Gottes nicht ohne Umdeutung gelten liessen und doch an dem Vergottungsgedanken festhielten, also nicht rationalisirten, vielmehr pantheistischen Vorstellungen sich näherten. Immerhin bildete neben dem Schöpfungsgedanken der Glaube an die Menschwerdung Gottes die Scheidewand zwischen griechischer Philosophie und kirchlicher Dogmatik. Τί γάρ, sagt Athanasius de incarn. 41, ἄτοπον, ἤ τί χλεύης παρ' ἡμῖν ἄξιον, ἢ πάντως ὅτι τὸν λόγον ἐν σώματι πεφανερῶσθαι λέγομεν; vgl. Gregor Nyss., Orat. catech. 5: Τὸ μὲν εἶναι λόγον θεοῦ καὶ πνεῦμα διά τε τῶν κοινῶν ἐννοιῶν ὁ Ἕλλην καὶ διὰ τῶν γραφικῶν ὁ Ἰουδαῖος ἴσως οὐκ ἀντιλέξει, τὴν δὲ κατὰ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ λόγου κατὰ τὸ ἴσον ἑκάτερος αὐτῶν ἀποδοκιμάσει ὡς ἀπίθανόν τε καὶ ἀπρεπῆ περὶ θεοῦ λέγεσθαι. Dagegen sagt der Christ (Cyrill, Catech. 4 c. 9): Εἰ φάντασμα ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία. Das ist das Bekenntniss, welches in der griechischen Kirche denselben Werth hat wie I Cor. 15, 17 f.

Zusatz 3: Um die classische Form der griechischen Frömmigkeit, welche die stärkste Wurzel des Dogmas gewesen ist, kennen zu lernen, muss man die asketische Litteratur studiren; denn in den dogmatischen, apologetischen und polemischen Werken tritt sie, mit Ausnahme der Schriften des Athanasius, selten rein zu Tage und in der homiletischen Litteratur ist sie von der Rhetorik — Chrysostomus ausgenommen — stark verhüllt. Aber auch innerhalb der asketischen Litteratur gilt es zu unterscheiden. Die Schilderungen der Frömmigkeit mönchischer Heroen verlieren sich in der Regel ins Masslose und Excentrische und sind desshalb nicht typisch, weil der bereits überirdische Charakter jener Helden nachgewiesen werden soll. Die zahlreichen Schriften „über die Auferstehung," „über die Virginität," „über die Vollkommenheit" und über ähnliche Themata sowie die praktisch gehaltenen Homilien sind in erster Linie ins Auge zu fassen. Vielleicht den deutlichsten und reinsten Eindruck griechisch-kirchlicher Frömmigkeit hinterlässt die Lectüre der Lebensbeschreibung der Schwester Makrina von Gregor v. Nyssa (Oehler, Biblioth. d. KVV. I, 1, 1858 S. 172 ff.). Das der Makrina in den Mund gelegte Sterbegebet (S. 213 f.) soll hier folgen, weil es die Hoffnungen und den Trost des griechischen Christenthums in unübertrefflicher Weise zum Ausdruck bringt, ohne doch den eigenthümlichen Schwung der Empfindung, der zum Wesen dieses Christenthums gehört, vermissen zu lassen: „Ihr Gebet war also, dass man nicht zweifeln kann, dass sie bei Gott war und er von ihr gehört wurde. Sie sprach: Du, Herr, hast uns die Todesfurcht vernichtet, Du hast das Ende dieses Erdenlebens zum Anfang des wahrhaftigen Lebens gemacht! Du lässest unsere Leiber auf eine Zeit im Schlafe ruhen, und erweckst sie wieder aus dem Schlaf mit der letzten Posaune! Du gibst unsere Erde, die Du mit Deinen Händen gestaltet hast, der Erde zum Aufheben und holst wieder was Du gegeben hast, und verwandelst in Unvergänglichkeit und Schönheit das was sterblich und unschön ist! Du hast uns aus dem Fluche und aus der Sünde gerissen, indem Du beides für uns selbst geworden bist! Du hast die Köpfe des Drachen zertreten, welcher mit seinem Rachen den Menschen in dem Abgrund des Ungehorsams erfasst hatte! Du hast uns den Weg der Auferstehung gebahnt, indem Du die Thore des Hades zerbrochen und den, welcher die Gewalt des Todes hatte, vernichtet hast! Du

hast denen, die Dich fürchten, als Bezeichnung das Bild Deines heiligen Kreuzes gegeben zum Verderben des Widersachers und zur Sicherheit unseres Lebens. Ewiger Gott, dem ich von Mutterleibe an zugetheilt war, den meine Seele mit allem Vermögen geliebt hat, dem ich mein Fleisch und meine Seele von meiner Jugend an geweiht habe und bis jetzt! Stelle Du mir einen Lichtengel zur Seite, der mich führt zu dem Ort der Erquickung, wo die Quelle des Ausruhens ist in dem Schoosse der heiligen Väter, der Du das flammende Schwert zerbrochen und den mit Dir zusammen gekreuzigten Menschen, der Dein Erbarmen angefleht hat, dem Paradiese wiedergegeben hast! Auch meiner gedenke in Deinem Reich, weil auch ich mit Dir gekreuzigt bin, da ich aus Furcht vor Dir mein Fleisch mit Nägeln durchbohrt und in Furcht vor Deinen Gerichten geschwebt habe! Möge der grausige Abgrund mich nicht von Deinen Erwählten trennen, noch der Verleumder mir den Weg vertreten; möge meine Sünde nicht vor Deinen Augen gefunden werden, wenn ich, in Folge der Schwachheit unserer Natur etwas verfehlt habend, in Wort oder That oder Gedanken gesündigt haben sollte! Der Du Macht hast auf Erden Sünden zu vergeben, gewähre mir Nachlass, damit ich erquickt und beim Ausziehen meines Leibes von Dir ohne Makel an der Gestalt meiner Seele erfunden werde, auf dass meine Seele, fleckenlos und tadellos, in Deine Hände aufgenommen werden kann wie ein Opfer vor Deinem Angesicht."

Zusatz 4: Nach dem grossen Werk des Theognost ist ein vollständiges wissenschaftlich theologisches System im Orient Jahrhunderte lang nicht mehr geschrieben worden. Der Gedanke eines Systems war an sich ein philosophischer, und man besass für seine Ausführung lediglich Vorbilder, deren Ansehen bereits schwankend war. Mit dem Platonismus brachte man es nur zu einem heterodoxen System. Erst der Aristotelismus mit seiner Formalistik, die über alle Schwierigkeiten triumphirte, ist zu einem orthodoxen System gelangt. Die systematischen Arbeiten zerfallen in der Zeit bis auf Johannes Damascenus in folgende Kategorien:

1) Ueber die Menschwerdung des Logos (oder des Sohnes Gottes) — in diesen Arbeiten wird die Centralfrage des griechischen Dogmas behandelt. Je nach dem Stande desselben wechselt der Titel resp. wird genauer („über die beiden Naturen", „über die Nicht-Vermischung der Naturen" u. s. w.); hierher gehören auch die dogmatisch-polemischen Tractate (gegen Arius, Marcellus, Eunomius, Apollinaris, Nestorius u. s. w.) sowie die dogmatischen Monographien (über den heiligen Geist, über die Dreieinigkeit u. s. w.). Zu beachten sind endlich die Expositiones veritatis am Schluss der ketzerbestreitenden Schriften, wie solche sich nach dem Vorgang des Hippolyt z. B. bei Epiphanius und Theodoret finden.

2) Darlegung der christlichen Lehren in katechetischer Form — hier sind die Katechesen Cyrills von besonderer Bedeutung. Die Katechese war stets an das Symbol gebunden; das Symbol aber nöthigte, die Hauptstücke der Geschichte Jesu als Lehrstücke zu behandeln und den bestimmten Werth derselben für den Glauben zu suchen. So erfuhr das Dogma durch die Aus-

---

[1]) Die Anlage der Cyrill'schen Katechesen ist sehr lehrreich. Zuerst wird in der Vorkatechese über Ziel und Wesen des Unterrichtes orientirt — Ἤδη μακαριότητος ὀσμὴ πρὸς ὑμᾶς, mit diesen Worten beginnt sie, vgl. auch c. 6:

legung des Symbols eine wichtige Ergänzung[1]). Auch der Glaubensdekalog des Gregor von Nazianz ist hier zu nennen. In der grossen Katechese Gregor's von Nyssa ist die katechetische Behandlung mit der apologetischen verbunden. Anweisungen zum Betrieb der theologischen Wissenschaft stammen aus der antiochenischen Schule und sind von dort in das Abendland (Junilius) gedrungen, wo schon früher Augustin sein Werk de doctrina christiana geschrieben hatte. Die byzantinische Kirche kennt solche Anweisungen nicht.

3) Apologetische Werke gegenüber Heiden und Juden — hier wird im Gegensatz zum Polytheismus und zu den Ceremonialreligionen die natürliche Theologie (der monotheistische Glaube und die Freiheitslehre) dargelegt und die christliche Geschichtsbetrachtung sowie der Altersbeweis vorgeführt; so in mehreren Werken des Eusebius, des Apollinaris, Cyrill's von Alexandrien u. s. w.

4) Monographien über das Sechstagewerk, über die menschliche Seele, den Leib, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. — hier wird ebenfalls die natürliche Theologie entwickelt und die wissenschaftliche Kosmologie und Psychologie an den ältesten Urkunden der Bibel dargestellt.

5) Monographien über die Virginität, das Mönchthum, die Vollkommenheit, die Tugenden, die Auferstehung — hier kommen die letzten und obersten praktischen Interessen der Frömmigkeit und des Glaubens zum Ausdruck.

---

Βλέπε μοι πηλίκην σοι ἀξίαν ὁ Ἰησοῦς χαρίζεται . . . μὴ νομίσῃς ὅτι μικρὸν πρᾶγμα λαμβάνεις· ἄνθρωπος ὢν οἰκτρός, θεοῦ λαμβάνεις προσηγορίαν . . . τοῦτο προβλέπων ὁ Ψαλμῳδὸς ἔλεγεν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ, ἐπειδὴ μέλλουσιν ἄνθρωποι θεοῦ προσηγορίαν λαμβάνειν· Ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες, c. 12: ἐάν σε κατηχούμενος ἐξετάσῃ, τί εἰρήκασιν οἱ διδάσκοντες, μηδὲν λέγε τῷ ἔξω· μυστήριον γάρ σοι παραδίδομεν καὶ ἐλπίδα μέλλοντος αἰῶνος· τήρησον τὸ μυστήριον τῷ μισθαποδότῃ. Dann folgen drei Katechesen, die über Sünde, Taufe und Busse im Allgemeinen Aufschluss geben und die richtige Stimmung erwecken sollen. In der 4. Katechese wird ein Abriss der Glaubenslehre nach dem Symbol gegeben. Zehn Glaubenslehren, deren Zählung aber nicht mehr sicher hergestellt werden kann, werden unterschieden. Die in den Katechesen 5—18 enthaltene Ausführung stimmt mit dem Abriss nicht überein, sofern diesem ein Lehrstück von der Seele, dem Körper, den Speisen und der Kleidung angehängt ist, welches in der Ausführung fehlt, diese aber in der letzten Katechese von der Kirche handelt, die im Abriss gar nicht vorkommt. Den Beschluss bilden fünf Katechesen, welche den Getauften die geheimnissvollen Riten der Mysterien erklären. — Der Glaubensdekalog des Gregorius enthält im ersten Glaubensgebot die Trinitätslehre, im zweiten die Schöpfung aus Nichts und die göttliche Vorsehung, im dritten den Ursprung des Bösen aus der Freiheit, nicht aus einer bösen Materie oder aus Gott, im vierten die Lehre von der Menschwerdung und dem Wesensbestande des Erlösers, im fünften Kreuzestod und Begräbniss, im sechsten Auferstehung und Himmelfahrt, im siebenten die Wiederkunft Christi in Glorie zum Gericht, im achten und neunten die allgemeine Auferstehung und das vergeltende Gericht; das zehnte lautet: Δέκατον ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τούτῳ τῷ θεμελίῳ τῶν δογμάτων, ἐπειδὴ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά, ὡς ἔργα δίχα πίστεως.

6) Monographien über die Mysterien, den Cultus, das Priesterthum — sie sind in der älteren Zeit nicht häufig (doch schloss sich an die Unterweisung in dem Symbol regelmässig ein Unterricht über die Sacramente und ihren Ritus, s. die mystagogischen Katechesen Cyrill's); aber ihre Zahl wuchs seit dem 6. Jahrhundert.

Reichen, oft absichtlich ausgeführten dogmatischen Stoff enthalten endlich auch die wissenschaftlichen Commentare zu den biblischen Büchern und die Homilien.

Die richtige Benutzung dieser verschiedenartigen Quellen für die Dogmengeschichte ist eine methodische Kunst, für welche Regeln kaum gegeben werden können. Die rhetorischen, exegetischen, philosophischen und streng dogmatischen Ausführungen müssen als solche erkannt und unterschieden werden. Dabei hat man sich daran zu erinnern, dass das Zeitalter ein rhetorisches gewesen ist, welches Künste und Unwahrhaftigkeiten aller Art nicht gescheut hat. Hieronymus gesteht uns, dass in den Werken der berühmtesten Väter stets zu unterscheiden sei, was sie διαλεκτικῶς und was sie als Wahrheit geschrieben haben. Auch Basilius (ep. 210) ist gleich bei der Hand gewesen, eine heterodoxe Stelle bei Gregorius Thaumaturgus durch die Annahme zu erklären, derselbe habe nicht δογματικῶς, sondern ἀγωνιστικῶς geredet. Ebenso entschuldigt Athanasius den Origenes damit, er habe Vieles nur der Uebung und Untersuchung wegen niedergeschrieben (de decretis synod. Nic. 27). Dieselbe Entschuldigung haben die Väter zu Sardika in Bezug auf Marcell sofort bei der Hand gehabt. Wie oft werden die grossen kirchlichen Schriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts demnach selbst ἀγωνιστικῶς geschrieben haben! Aber auch von einem nothwendigen und heilsamen οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν d. h. von der politischen und klugen Verhüllung und stufenweisen Mittheilung der Wahrheit redet Gregor von Nazianz und beruft sich für dieselbe gar auf Gott selber, der die Wahrheit auch nur zur angemessenen Zeit οἰκονομικῶς offenbart habe (Orat. 41, 6; Ep. 26). Cyrus im monotheletischen Streit erklärt, man müsse κατ' οἰκονομίαν auch ein nicht ganz richtiges Dogma annehmen, um so Wichtiges zu erreichen. Man ist hier indess noch viel weiter gegangen. Wie man sich dem Gegner gegenüber nicht zur Wahrhaftigkeit für verpflichtet hielt und somit das evangelische Gebot vergessen hatte, so schritt man auch in der Theologie dazu fort, den Aposteln (Streit des Paulus und Petrus) und Christus (κατ' οἰκονομίαν hat er seine Allwissenheit verhüllt u. s. w.) Unwahrhaftigkeit aufzubürden, ja Gott selbst, seinem Gegner, dem Teufel, gegenüber, mit Unwahrhaftigkeit zu belasten, wie die Vorstellungen des Origenes, Gregor v. Nyssa und der meisten späteren Väter von der Erlösung aus der Gewalt des Teufels beweisen. Hat aber selbst Gott seinen Feind listig getäuscht (pia fraus), so dürfen es die Menschen auch. Unter solchen Umständen kann man sich nicht wundern, dass Fälschungen auf der Tagesordnung waren. Freilich — wir lesen schon im 2. Jahrhundert von zahlreichen Fälschungen und Unterschiebungen, die selbst unter den Augen noch lebender Schriftsteller an ihren Werken vollzogen worden sind. Man denke an die Beschwerden der Kirchenväter über die Gnostiker, an die Klagen des korinthischen Dionysius und des Irenäus. Aber was wollen diese oft naiven und subjectiv unschuldigen Fälschungen bedeuten gegenüber jenem Geist der Lüge, welcher im 3. und 4. Jahrhundert schon mächtig in der officiellen Schriftstellerei sich regte und in dem 5. und 6. die Kirche beherrscht hat. In

diesen Jahrhunderten hat Keiner mehr irgend einer schriftlichen Urkunde, einem Actenstück oder Protocoll getraut. Die Briefe der Bischöfe dieser Zeit wimmeln von Anklagen auf Fälschungen; die auf einer Synode unterlegene Partei erhebt fast regelmässig die Anklage auf Fälschung der Synodalacten; Cyrill und die grossen Epistolographen beklagen sich, dass ihre Briefe verfälscht in Umlauf gesetzt werden; die Briefe verstorbener Väter (so des Athanasius an Epiktet) wurden verfälscht, Fremdes wurde ihnen untergeschoben, systematisch haben z. B. Apollinaristen und Monophysiten die Tradition gefälscht. Umgekehrt war es die einfachste Weise der Vertheidigung eines alten Kirchenvaters, der von der Gegenpartei angerufen oder dessen Orthodoxie verdächtigt wurde, zu sagen, die Häretiker hätten seine Werke nach ihren Gelüsten corrigirt und Unkraut unter den Waizen gesät. Die officielle Litteratur des nestorianisch-monophysitischen Streites ist ein Sumpfland der Lüge und der Schurkerei, aus dem nur wenige Stellen hervorragen, auf denen man festen Fuss zu fassen vermag. Vieles ist freilich schon damals als Lüge und Betrug weggeschafft, Vieles ist von den Gelehrten des 17. Jahrhunderts trocken gelegt worden. Aber wenn man die Urtheile, Aengste und Verdachtsäusserungen der Zeitgenossen jener Kämpfe überschlägt, kann man sich der Befürchtung nicht erwehren, dass die heutigen Historiker immer noch viel zu vertrauensselig jener ganzen Litteratur gegenüber stehen, und die Unsicherheiten, welche beim Studium gerade der wichtigsten Veränderungen in der Dogmen- und Kirchengeschichte der byzantinischen Zeit nachbleiben, erwecken nothwendig den Verdacht, dass wir fast überall mehr oder weniger hülflos einer systematisch gefälschten Tradition gegenüber stehen. Damit möchte ich aber ein so dreistes Umspringen mit den Quellen, wie es einst die Jesuiten, jetzt Vincenzi (Ketzertaufstreit, Acten des 5. Concils, Honoriusfrage) geübt haben, nicht empfehlen.

Zusatz 5: Die Form, unter welche der Inbegriff des Glaubens in der griechischen Kirche gestellt worden ist, zeigt die eigenthümliche Betrachtung sehr deutlich. Erstlich nämlich wird er — doch ist das m. W. selten — als Gesetz aufgefasst, ja Gregor von Nazianz hat einen Glaubensdekalog entworfen. Diese Fassung darf nicht missverstanden werden. Der Glaube erscheint nur insofern als ein Gesetz, als sein Inhalt eine geoffenbarte Veranstaltung Gottes ist, der man sich unterzuordnen hat; an eine Parallele mit dem Sittengesetz ist nicht zu denken. Zweitens aber gilt der Glaube in seinen Formeln als ein geheim zu haltendes Mysterium. Man wird in den Glauben eingeweiht wie man in die heiligen Handlungen eingeweiht wird[1]). Das Geheimniss ist nach antiker Vorstellung der nothwendige Nimbus jeder Weihe. Die Auffassungen des Glaubens als Gesetz[2]) und als Mysterium haben das gemeinsam, dass in ihnen der Inbegriff des Glaubens als ein streng Objectives, als ein von Aussen Gegebenes erscheint. Sofern aber die Autorität irgend einer Formel dem ursprünglichen Christenthum ebenso widerstreitet wie das Geheimniss, ist hier

---

[1]) S. die Untersuchungen über die sog. Arcan-Disciplin von Rothe, Th. Harnack, von Zezschwitz und Bonwetsch.

[2]) Konstantin braucht mit Vorliebe für das Ganze der christlichen Religion den Namen „Gesetz“. Das ist abendländisch (nostra lex = nostra religio); im Morgenland ist es selten. Dagegen heisst dort wie hier die ganze Bibel nicht selten „das Gesetz“.

die Abhängigkeit der griechischen Kirche von der Praxis der antiken Mysterien und der Philosophenschulen offenkundig.

Zusatz 6: Die Vorstellungen von der Realisirung des höchsten Gutes im Jenseits mussten sich an die Glaubenssätze anschliessen, welche in den Symbolen bekannt wurden, und durften die zahlreichen und verschiedenartigen Angaben der h. Schriften nicht bei Seite lassen. Die bunten und mannigfaltigen Auffassungen, die sich ergaben, sind die Folge der Auseinandersetzung mit der urchristlichen Eschatologie einerseits und der origenistischen Lehre von der Vollendung andererseits unter schuldiger Rücksicht auf die h. Schriften. Die origenistische Lehre wird seit dem Ende des 4. Jahrhunderts mehr und mehr als häretisch angesehen, während vorher anerkannte Theologen sie noch in allen Hauptpunkten reproducirt haben (Gregor von Nyssa). Ihre Ablehnung bezeichnet den ersten entscheidenden Sieg des freilich selbst speculativ imprägnirten Traditionalismus über die spiritualisirende Speculation. Für häretisch galt im 5. Jahrhundert 1) die Lehre von der Apokatastasis und der Erlösbarkeit des Teufels[1]), 2) die Lehre von der völligen Vernichtung des Bösen, 3) die Auffassung der Höllenstrafen als Gewissensqualen, 4) die spiritualisirende Umdeutung der Lehre von der Auferweckung des Leibes, 5) die Vorstellung von der Erschaffung immer neuer Welten. Andererseits aber wurde im Orient auch die Lehre von dem tausendjährigen Reich Christi auf Erden, von der doppelten Auferstehung u. s. w. theils zurückgestellt, theils geradezu als jüdisch häretisch bezeichnet[2]). An der Wiederkunft Christi — dieselbe wurde noch immer als nahe bevorstehend bezeichnet, hatte aber ihre wesentliche Bedeutung verloren —, dem Weltgericht, der Fleischesauferstehung[3]), der ewigen Unseligkeit (θάνατος

[1]) Gregor von Nyssa hat sie noch vertreten (s. die zweite Hälfte seiner Schrift περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως und Orat. catech. 8. 35) unter Berufung auf I Cor. 15, 28, ebenso (zeitweilig) Hieronymus und die älteren Antiochener; noch im 5. Jahrhundert hatte sie im Osten und Westen zahlreiche Vertreter. Definitiv verdammt ist sie erst zusammen mit der Verurtheilung des Origenes unter Justinian (s. unten Capitel 11).

[2]) Der letzte bedeutende Vertreter des Chiliasmus im Morgenland ist Apollinaris v. Laodicea gewesen; s. Epiph. h. 77 c. 37, Hieron. de vir. inl. 18. Hieronymus bemüht sich zu beweisen (ep. 129), dass die terra promissionis nicht Palästina, sondern ein himmlischer Ort sei. Die Apokalypse ist im Morgenland in der Regel nicht zum Kanon gerechnet worden.

[3]) Die Lehre von der Auferstehung des Menschen nach Geist und Leib bildete noch immer ein Hauptstück des apologetischen Beweises und wurde, wie früher, aus der Allmacht Gottes, aus verschiedenen Analogieschlüssen und aus der wesentlichen Bedeutung des Leibes für die menschliche Persönlichkeit bewiesen. Die Kappadocier und einige spätere griechische Theologen hielten noch, wenn auch mit grossen Abschwächungen, an der spiritualistischen Umdeutung der Lehre fest, wie Origenes sie versucht hatte. Allein nach dem Vorgang des Methodius hat namentlich Epiphanius (h. 64 c. 12 ff.) darauf bestanden, dass die vollkommenste Identität des Auferstehungsleibes mit unserem sinnlichen Leibe stattfinde, und dieser Glaube, im Abendland durch Hieronymus bekräftigt, setzte sich bald als der allein orthodoxe durch. Es entstanden nun viele Problemata über die Glieder des zukünftigen Leibes, mit denen sich auch

ἐν ἀθανασίᾳ) der Bösen wurde festgehalten und auch die Auffassung von einer Verklärung des Himmels und dieser Erde nicht überall verworfen. Beibehalten sind mithin nur diejenigen Stücke, welche in den Symbolen aufgezählt und daher nicht mehr zu übergehen waren. Dazu kommt höchstens noch die Erwartung des Antichrists, die indessen in der Regel nur bei besonderer Nothlage auftauchte (zur Zeit arianischer Kaiser, des Julian, barbarischer Völker, Mohammed u. s. w.) und keineswegs mehr zum eisernen Bestande der Eschatologie gehörte (doch s. Cyrill, Catech. 15 c. 11 f.). Die Seligkeit wurde als ein Zustand der Leidlosigkeit, der vollen Erkenntniss und des beschaulichen und entzückenden Genusses Gottes betrachtet. Doch erkannten die Meisten verschiedene Grade und Stufen der Seligkeit an, eine Auffassung, in welcher ein Uebergreifen moralistischer Gedanken in das Gebiet des Religiösen zu erkennen ist[1]) (Werthschätzung besonderer irdischer Leistungen — Askese, Martyrium). Von den selig Entschlafenen nahm man in weiten Kreisen an, dass ihre Seelen im Hades, einem unterirdischen Ort, auf die Wiederkunft Christi harren[2]), dort habe auch Christus den vor ihm entschlafenen guten Menschen das Evangelium gepredigt[3]). Dem Origenes folgend behaupteten aber nicht wenige Väter des 4. Jahrhunderts, dass die Seelen der Frommen sofort ins Paradies resp. zu Christus kommen[4]);

---

Augustin ernsthaft beschäftigt hat. Er hat an dem Fleisch eines Pfauen experimentirt und seinen Auferstehungsglauben durch den Befund der Unverweslichkeit dieses Fleisches bestärkt.

[1]) Die Annahme verschiedener Stufen der Seligkeit (und der Verdammniss) muss fast allgemein gewesen sein; denn die abweichende Meinung Jovinian's wurde wie eine Häresie empfunden; s. Hieron. adv. Jovin. I, 3, II, 18—34. Doch hat sie nur im Abendland (s. Augustin, de civitate XXII, c. 30) wirkliches Interesse erregt. Was die Vorstellung von der zukünftigen Existenz betrifft, so nehmen einige Väter an, die Menschen würden geradezu Engel, Andere, sie würden wie die Engel.

[2]) Die verschiedenen Vorstellungen über das Verhältniss von Hades, Hölle, Paradies, Schoss Abrahams u. s. w. gehören nicht hierher. Nach Gregor von Nyssa (s. die Schrift: περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως) ist der Hades nicht für einen Ort zu halten, sondern für einen unsichtbaren und unkörperlichen Lebenszustand, in welchem die Seele lebt.

[3]) Dieses alte Theologumenon (s. Bd. I S. 146 n. 1) findet sich bei den abend- und morgenländischen Theologen. Die Menschen, welche Christen geworden wären, wenn sie später d. h. nach Christi Erscheinung gelebt hätten, werden erlöst. In die Symbole ist der Satz: „descendit ad inferna“ seit dem 4. Jahrhundert gekommen. Im Abendland treffen wir ihn zuerst im Symbol von Aquileja, im Morgenland in der Formel der 4. Synode zu Sirmium (359, εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα). Ob er zu derselben Zeit schon im jerusalemischen Symbol war, ist mindestens fraglich. Vgl. Hahn, Bibliothek d. Symbole, 2. Aufl. § 24. 27. 34. 36. 37. 39—41. 43. 45. 46—60. 93. 94. 96. 108, Caspari, Ueber das Jerus. Taufbekenntniss in Cyrillus' Katechesen mit einem Excurs: Hat das Jerus. Taufbekenntniss den descensus ad inferos enthalten? in der norweg. Theol. Ztschr. Bd. I.

[4]) Hierbei kann vorbehalten sein und war es in der Regel, dass ihre Seligkeit bis zum Weltgericht doch nur eine vorläufige ist. Es concurrirten

und diese Ansicht gewann immer mehr Boden. Betreffs der Märtyrer und Heiligen wurde sie allgemein. Uebrigens sind die Auffassungen des Zwischenzustandes wie alle übrigen hier ganz schwankend gewesen, da die griechischen Theologen letztlich doch nur für die Vergottungshoffnung ein Interesse hatten[1]). Im Occident dagegen erhielt sich die gesammte urchristliche Eschatologie während des 4. Jahrhunderts noch ziemlich ungebrochen, und selbst die Vorstellung von dem wiederkehrenden Nero als dem Antichrist hatte zahlreiche Vertreter. Der Grund hierfür liegt darin, dass die neuplatonische Speculation und die Speculation überhaupt hier zunächst keinen Boden fanden, die specifische Bedeutung des Christenthums somit noch immer in der dramatisch gedachten Eschatologie zum Ausdruck gebracht wurde. Aber der Unterschied zwischen Abendland und Morgenland liegt an dieser Stelle noch tiefer. So stark eschatologisch die gesammte Dogmatik im Orient gerichtet ist — man kann doch nicht verkennen, dass das Herzstück aus der Eschatologie seit Origenes herausgebrochen ist: der Gedanke des Gerichts. Dieser Gedanke, der die furchtbare Verantwortung jeder Seele vor dem heiligen Gott zum Ausdruck bringt und ohne welchen die Sündenvergebung unverstanden und ein leeres Wort bleiben muss, beherrscht das Evangelium und hat auch die alte Christenheit bestimmt. Aber die „wissenschaftliche“ Theologie hatte ihn zurückgestellt. In dem System des Origenes fehlt der Name nicht; aber die Sache ist verschwunden. Trotz aller Betonung der Freiheit — Alles ist doch nur ein kosmischer Process, in welchem das Viele aus dem Einem ausströmt, um dann in das Eine zurückzukehren. In einem solchen Schema ist das Gericht um seinen Sinn gebracht. Man hat nun zwar in der Folgezeit die Apokatastasis im Orient verworfen, man hat das System des Origenes abgelehnt; aber wer die griechisch-byzantinische Dogmatik genau studirt, der wird einsehen, wie tief man an diesem wichtigsten Punkte im Origenismus (Neuplatonismus) hängen geblieben ist. Die Probleme, welche der Glaube im 4. bis 7. Jahrhundert erzeugt hat, an deren Lösung man sich abmühte — sie verleugnen jede energische Beziehung auf das Gericht. Vergottung und immer wieder Vergottung als hyperphysischer und darum physischer Process —, aber dass dem Menschen gesetzt ist zu sterben und darnach das Gericht, davon kündet die Dogmatik wenig. Darum ging auch der strenge Zusammen-

---

hier zwei Interessen, das religiös-spiritualistische und das urchristlich-eschatologische; s. Bd. I S. 88 f. Dieses verlangte, dass die Seligkeit an die Wiederkunft Christi und das letzte Gericht geknüpft werde; jenes musste sie vollendet sehen, sobald die gläubige Seele sich von dem sterblichen Leibe getrennt hatte. Daher konnte es trotz der Polemik des Hieronymus gegen Vigilantius und des Augustin gegen Pelagius zu einer sicheren Kirchenlehre hier nicht kommen, so sehr immer die Frömmigkeit eine sichere Entscheidung verlangte. Die Details s. bei Petavius und bei Schwane, DGesch. d. patrist. Zeit, S. 749 ff.

[1]) Ein Fegefeuer als Läuterungsfeuer hatten Clemens und Origenes angenommen (s. Bd. I S. 553 n. 6); die griechischen Väter haben aber m. W. diese Vorstellung fallen gelassen ausser Gregor von Nyssa (περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, Oehler, Bd. I S. 98 f.); von Origenes und Gregor ist die Vorstellung zu Ambrosius gekommen, der sie im Abendland eingebürgert hat. Schriftbeweis war I Cor. 3, 13 f.; vgl. August., de civit. dei XXI, 23 sq. Enchir. 68 sq. (ignis purgatorius).

hang mit dem Sittlichen verloren, und darum war auf einigen Gebieten selbst der Islam ein Retter. Anders im Occident. Was man den „Chiliasmus“ des Occidents genannt hat, das hat seine wesentliche Bedeutung in dem Aufblick zu dem Gericht. Vergleicht man das mittelalterliche Abendland und das mittelalterliche Morgenland, so ist kein Eindruck stärker als der, dass jenes die Furcht vor dem Richter gekannt hat, welche für dieses verblasst ist. Sie war das unruhige Element in dem Glaubensleben des Abendlandes; sie erhielt den Gedanken der Sündenvergebung aufrecht; sie hat desshalb die Reformation des Katholicismus dort ermöglicht. Und eine jede Reformation, wenn eine solche einst noch der griechischen Kirche werden soll, wird damit beginnen, dass sie das Bewusstsein der Verantwortung jeder einzelnen Seele wiederherstellt, das Gericht einschärft und hier den festen Punkt gewinnt, von dem aus sie die babylonischen Mauern der Dogmatik niederwirft.

Litteratur: Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda 1875. H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi 1881. Kattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik, in den Studien und Kritiken 1878 S. 94 ff. Ritschl, Die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. Bd. I S. 3–21.

---

## Drittes Capitel: Die Erkenntnissquellen und Autoritäten oder die Schrift, die Tradition und die Kirche.

Der Umfang und die Geltung der katholischen Autoritäten war bereits am Anfang des 4. Jahrhunderts wesentlich festgestellt, wenn auch nicht ihr gegenseitiges Verhältniss und die Art ihrer Ausbeutung [1]). Unter den über die richtige Präcisirung des Erlösungsdogmas streitenden Parteien sind dieselben in der Folgezeit allerdings controvers geworden. Es lag dem grossen Gegensatz zwischen einer freieren Theologie und dem puren Traditionalismus eine verschiedene Fassung der Autoritäten zu Grunde. Allein dieser Gegensatz hat sich niemals zu einer klaren Gegenüberstellung der Principien zugespitzt. In Folge dessen hatten die Theologen keine Veranlassung, ein besonderes Lehrstück von der Kirche und den Autoritäten (Schrift und Tradition) auszuprägen. Der Nothstand ist hier nicht wie bei dem Erlösungsdogma ein so lastender geworden, dass man den gefährlichen und verhassten Weg, Glaubensgesetze neu zu formuliren, hier betreten hat. Die kleinen Scharmützel aber mit mehr oder weniger obscuren Theologen und Reformern, welche dieses oder jenes Stück der traditionellen Basis unumwunden beanstandeten,

---

[1]) S. die Bd. I S. 256–349 u. S. 597 f. 657 f. gegebene Darstellung.

kamen auf dem grossen Forum der Kirche nicht in Betracht, und der Kampf gegen Manichäer, Paulicianer, Euchiten und Bogomilen hat in der Dogmengeschichte keine Spuren zurückgelassen [1]).

Dennoch haben in dem Zeitraum zwischen Eusebius und Johannes Damascenus Wandelungen stattgefunden. Sie folgten einfach den geänderten kirchlichen Bedürfnissen. Sie brachten den gesteigerten Traditionalismus zum Ausdruck. Die Noth wurde zur Tugend, d. h. jedes neue Stück, dessen man bedurfte, um die Einheit der Kirche zu bewahren oder um die Institutionen dem Geschmack der Zeit anzupassen, wurde in die Autoritätenreihe eingestellt. Diese Methode war schon im 3. Jahrhundert in Anwendung. Sie wurde jetzt nur immer weiter ausgedehnt. Ihre Ergebnisse sind aber schwer zu fixiren, da eine Fixirung in jener Zeit nicht stattgefunden hat und nach der Natur des Principes, den jeweiligen Zustand in der Kirche in jeder Hinsicht für den traditionellen auszugeben, nicht stattfinden konnte.

---

[1]) Der Gegensatz gegen die Eustathianer und Audianer (s. die Acten der Synode von Gangra und Epiph. h. 70) gehört nicht hierher; denn er entstammt einer verschiedenen Auffassung von der Verbindlichkeit des mönchischen Lebens für die Christen. Dagegen ist es beachtenswerth, dass der ehemalige Freund des Eustathius, Aërius (Epiph. h. 75), nicht nur die ursprüngliche Identität von Bischöfen und Presbytern behauptet — das haben auch, unter Berufung auf das N. T., Hieronymus und die antiochenischen Theologen gethan —, sondern die Frage zu einem articulus stantis et cadentis ecclesiae gemacht hat. Welches Interesse ihn dabei leitete, lässt sich nicht mehr feststellen. Principiell von ungleich grösserer Bedeutung war des Marcell von Ancyra Angriff auf die Grundlagen der herrschenden Theologie und der Hinweis darauf, dass das Dogma seinem Wesen nach ἀνθρωπίνης βουλῆς τε καὶ γνώμης sei. Aber die Nachweise Marcell's blieben unverstanden und ohne Wirkung. Indessen ist die Basis des Gesammtgefüges der katholischen Kirche im Orient zu keiner Zeit unbeanstandet gewesen. Die Kirche hat niemals Alles, was sich christlich genannt hat und nennen durfte, umfasst. Nachdem die Marcioniten und die älteren Secten vom Schauplatze abgetreten waren oder sich mit den Manichäern verschmolzen hatten, traten Paulicianer, Euchiten, Bogomilen u. s. w. auf den Plan. Diese Kirchen bestritten wie die Marcioniten und Manichäer die katholischen Fundamente; sie acceptirten weder den katholischen Kanon noch die hierarchische Ordnung und Tradition. Sie brachten es z. Th. zu dauernden, umfangreichen und festgeschlossenen Bildungen und haben die byzantinischen Theologen und Politiker Jahrhunderte hindurch beschäftigt. Allein so wichtig es ist, ihre Existenz zu constatiren, so wenig gehören sie in die Dogmengeschichte; denn sie haben auf die Bildung des Dogmas im Orient zu keiner Zeit irgend welchen Einfluss ausgeübt; sie sind an der Kirche spurlos vorübergegangen. Daher hat lediglich die allgemeine Kirchengeschichte sich mit ihnen zu befassen.

## 1. Die heilige Schrift.

Eine einzigartige Autorität wurde den beiden Testamenten zugeschrieben. Sie waren die heiligen Schriften κατ' ἐξοχήν; jede Lehre musste aus ihnen erwiesen werden, resp. Ansichten, dass etwas für den Glauben nothwendig sei, was nicht in den Schriften stehe, hatten keine unbedingte Geltung. Wer sich auf die Schrift allein zu stellen erklärte, nahm damit keine unkatholische Haltung ein. Diese Beurtheilung der h. Schriften hatte die Annahme, dass ihr Umfang ein fest begrenzter und über jeden Zweifel erhabener sei, zur Voraussetzung. Allein dieser Annahme widersprach Jahrhunderte hindurch der Thatbestand; derselbe wurde aber verdeckt, theils weil man ihn nicht sehen wollte und durfte, theils weil man ihn wirklich nicht sah. Die antiochenischen Theologen, Allen voran Theodor, haben an dem Umfang des Kanons, wie er sich allmählich feststellte, aus inneren und äusseren Gründen Kritik geübt; allein auch sie waren dabei von einer kirchlichen Tradition geleitet. Ihre Kritik hat noch im 6. Jahrhundert Vertreter gehabt und hat, wie nach Persien, so durch Junilius selbst ins Abendland hinübergewirkt. Allein auf die grosse Kirche hat weder der Geist dieser Kritik irgend welchen Eindruck gemacht noch ihre Ergebnisse [1]).

Was das A. T. betrifft, so haben die ältesten und angesehensten griechischen Väter nach dem Vorgang des Melito und Origenes lediglich die 22/24 Bücher des hebräischen Kanons anerkannt [2]), den übrigen Büchern des alexandrinischen Kanons aber nur eine secundäre oder gar keine Geltung beigelegt. Dieses Urtheil — über das Buch

---

[1]) Ueber Theodor's und seiner Schüler Stellung zum Kanon s. die gründlichen Untersuchungen von Kihn (Theodorus von Mopsuestia und Junilius Africanus 1880). Theodor verwarf aus dem A. T. das Buch Hiob, das Hohelied, die Chronik, Esra mit Nehemia, Esther und die Psalmenüberschriften; s. Leontius Byz., Contra Nestor. et Eutych. l. III c. 13—17, Migne T. 86 p. 1365 sq. Die 5. Synode hat ausdrücklich Theodor's Kritik und Erklärung des Hiob und des Hohenliedes sowie seinen Inspirationsbegriff in Bezug auf die salomonischen Schriften und seine Auslegung einiger Psalmen verdammt. Ueber das Ansehen Theodor's in Nisibis s. Kihn S. 333 f., über die Abhängigkeit des Junilius von ihm a. a. O. S. 350—382, über die Abhängigkeit des nestorianischen Bibelkanons von dem Theodor's s. Noeldeke i. d. Gött. Gel. Anz. 1868 St. 46 S. 1826 und Kihn, a. a. O. S. 336.

[2]) Massgebend sind vor allem die Urtheile des Athanasius, Cyrillus v. Jerus. und Gregor von Nazianz geworden, welche nur 22 h. Bücher zählen; s. auch den 60. Kanon des Concils von Laodicea (363? unecht?).

Esther schwankte man jedoch, und zwar nicht nur in Antiochien — wurde in den griechischen Kirchen herrschend, wenn auch provincialkirchliche Abweichungen nicht gefehlt haben. Es war aber zu allen Zeiten bedroht, da man die heiligen Bücher fort und fort nach den LXX abschrieb und dabei in der Regel jene in der Theorie excludirten Schriften mit vervielfältigte. Auch wurde das Mährchen von der Entstehung der LXX stets hochgehalten, womit implicite ihr ganzer Umfang geheiligt erschien. Doch erst in Folge der MAlichen Unionsversuche mit der römischen Kirche und noch mehr in Folge des missglückten Unternehmens des Cyrillus Lucaris (17. Jahrh.) hat sich die griechische Kirche von dem hebräischen Kanon zu dem alexandrinisch-römischen bewegen lassen. Eine bindende officielle Erklärung ist aber niemals erfolgt; die Passivität und Gedankenlosigkeit, in der man in einer so wichtigen Frage die Stellung geändert resp. erschüttert hat, ist für die moderne griechisch-slavische Kirche ausserordentlich charakteristisch. Noch eben ist die Frage nicht entschieden, und es gibt angesehene russische Theologen, welche die Schriften des hebräischen Kanons allein für eigentlich kanonische Schriften erachten. Doch verschwinden solche immer mehr [1]). In der abendländischen Kirche hat noch im 4. Jahrhundert ein ganz unsicherer Zustand in Bezug auf den Umfang des A. T.'s geherrscht. Die lateinische Bibel — vollständige Exemplare mögen nicht sehr häufig gewesen sein — war aber eine Uebersetzung der LXX. Diese Thatsache ist stärker gewesen als die historischen Einsichten, die vereinzelt aus dem Morgenland in das Abendland drangen und um deren Sieg sich Hieronymus bemüht hat. Augustin, unkundig der Bibelkritik, hielt sich an die vorliegende lateinische Sammlung (s. z. B. sein Verzeichniss de doctr. christ. II, 8), und auf den Synoden zu Hippo (i. J. 393 can. 36) und Carthago (397 can. 47) wurde der alexandrinische Kanon recipirt. Die Bestimmung, dass über die Bestätigung dieser Feststellung noch die transmarinische Kirche befragt werden solle, scheint nicht ausgeführt worden zu sein. Vom hebräischen Kanon sah man seitdem im Abendland ab, wenn auch das durch Rufin dem Abendland vermittelte Urtheil des Athanasius und die Entscheidung des Hieronymus leise nachwirkten und auch abgesehen davon gewisse Unsicherheiten (4. Esra, Hirt des

---

[1]) S. Gass, Symbolik der griechischen Kirche S. 97 ff., Strack, Kanon des A. T. in der Protest. R.-Encyklop. Bd. VII² S. 412 ff. Auf diesen Artikel und die Einleitungen in das A. T. sei für die Details verwiesen.

Hermas u. s. w.) nicht aufhörten [1]). Für die definitive Gestaltung der lateinischen Bibel scheint Cassiodorius von hoher Bedeutung gewesen zu sein. Man kann aber die Haltung des Abendlandes keineswegs als unkritisch bezeichnen. Es entzog sich nur dem Widerspruche, in den die Gelehrten gefallen waren, die LXX als ein gottgewirktes, authentisches Werk zu preisen und ihr doch die hebräische Bibel überzuordnen.

Das N. T. anlangend, so hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Origenes die abendländische Sammlung acceptirt, und im Laufe des 3. Jahrhunderts scheinen ihr die meisten Kirchen, jedoch immer noch nicht alle [2]), gefolgt zu sein. Man beurtheilte die Schriften als die apostolisch-katholischen, sofern man über ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit überhaupt noch reflectirte, und erkannte in ihnen die eigentlichen Beweisquellen für die christliche Lehre. Allein das Princip der Apostolicität liess sich nicht streng an den Schriften durchführen. In manchen Landeskirchen kannte und ehrte man apostolische Schriften, die sich in der abendländischen Sammlung nicht fanden, und umgekehrt war man nicht überall im Stande, die apostolische Herkunft und katholische Geltung einer recipirten Schrift einzusehen. Schon Origenes ist daher auf den dem Geiste des Alterthums entsprechenden Gedanken verfallen, dass die Sammlung solche Schriften umfasse, über deren Zugehörigkeit von Alters her ein allgemeines Einverständniss herrsche; aus der einstimmigen Bezeugung ergebe sich das Urtheil über die Kanonicität. Allein auch dieser Gesichtspunkt liess sich nicht durchführen; ja Origenes selbst hat, indem er die Gruppe von sieben katholischen Briefen schuf, wieder ihn verstossen. Dennoch setzte er sich durch und verdrängte jede kritisch-sachliche Erwägung der Frage. Eusebius, dessen Ansehen sehr bedeutend gewesen ist und der im Auftrag des Kaisers Normalbibeln herzustellen hatte, folgte der Beurtheilung des Origenes, gab jedoch bei einer Schrift — der Apokalypse — seiner Abneigung einen wider das Kanonsprincip ver-

---

[1]) Noch Gregor I. (Moral. 19, 13) hat sich entschuldigen zu müssen gemeint, weil er aus den Makkabäerbüchern argumentirte.

[2]) So benutzten syrische Kirchen noch im 4. Jahrhundert das Diatessaron Tatians. Trotz der Zuordnung der apostolischen Briefe zu den Evangelien ist doch noch bis zum 4. Jahrhundert die besondere Dignität dieser noch nicht verwischt; so beschreibt noch Alexander von Alexandrien (bei Theodoret, h. e. I, 4) den Inhalt der heiligen Schriften kurzweg als „Gesetz, Propheten und Evangelien."

stossenden Ausdruck. Die drei, resp. vier Kategorien, die er ansetzen musste, zeigen, dass man sich an einer Aufgabe abquälte, die auf diesem Wege gar nicht zu lösen war und die ihre Lösung nur von der alle Inconsequenzen heiligenden Zeit empfangen konnte[1]). Stellt man alle Nachrichten, die wir über den Umfang der NTlichen Sammlung aus der Zeit von Eusebius bis zur Zerstörung Konstantinopels aus dem Orient besitzen, statistisch zusammen — directe und indirecte Angaben der Kirchenväter, Bestimmungen von Synoden, Bibelhandschriften und -indices aus den verschiedenen Provincialkirchen, vor allem den syrischen —, so müsste man zu dem Urtheile kommen, dass eine vollkommene Verwirrung und Unsicherheit geherrscht habe[2]). Allein dieses Urtheil wäre irrig. Die Liste, welche 26 (27) Schriften aufzählt, d. h. die eusebianischen Homologumena und die Antilegomena melioris notae, ist mit hundert und aber hundert zu multipliciren, während — von den syrischen Kirchen abgesehen[3]) — die abweichenden Listen theils einer übel angebrachten Gelehrsamkeit, theils einzelnen Reminiscenzen, in seltenen Fällen einer abweichenden provincial-kirchlichen Praxis ihre Existenz verdanken. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts hat im Grossen und Ganzen ein wirkliches Einverständniss über den Umfang des N. T.'s und über die Verfasser der einzelnen Schriften in Konstantinopel, Kleinasien und Alexandrien geherrscht. Ausgenommen war nur — von lange dauernden, aber doch unwirksamen und vereinzelten Zweifeln in Bezug auf die katholischen Briefe (auch Philemonbrief?) abgesehen — die Apokalypse des Johannes, für welche das Urtheil

---

[1]) Ueber die Bemühungen des Eusebius, den Umfang des N. T. festzustellen, s. Texte und Untersuch. zur altchristl. Litteratur-Geschichte Bd. II, 1. 2 S. 5 ff.

[2]) Fast Alles, was in der ältesten Zeit unter ganz anderen Umständen ein Ansehen genossen hat, ist noch irgendwo in dem byzantinischen Zeitalter wiederzufinden. Am lehrreichsten ist die Geschichte der Clemensbriefe und des Hermas. Umgekehrt bleiben auch die alten Zweifel, und selbst neue tauchen auf (Philemonbrief, s. Hieronymus im Vorwort z. d. Br.).

[3]) Das N. T. hat in den syrischen Kirchen eine eigene Geschichte gehabt, die noch nicht geschrieben ist; s. den Artikel „Syrische Bibelübersetzungen" von Nestle in der Protest. R.-Encyklop. Bd. XV und Bäthgen's Arbeit über den Syrus Cureton. 1885. Ob Theodor von Mopsuestia an dem Umfang des N. T. selbständig Kritik geübt hat, ist mehr als fraglich. Er hat sich wahrscheinlich einfach dem Kanon seiner Kirche angeschlossen, welche damals von den katholischen Briefen nur den ersten des Petrus und des Johannes gelten liess und die Apokalypse verwarf; s. Kihn a. a. O. S. 65 ff. und den Kanon des Chrysostomus.

des Eusebius verhängnissvoll geworden ist[1]). Man hat aber auch hier keine Entscheidung mehr gewagt: sie ist zurückgestellt worden und aus den Kreisen, in denen sie sich erhalten hatte, wieder aufgetaucht, ohne eine nennenswerthe Controverse zu erregen. Die störende Unterscheidung von Homologumena und Antilegomena innerhalb der Sammlung hat in der Praxis wohl nur sehr selten Bedeutung gehabt; aber die Gelehrten haben sich ihrer noch erinnert. Mit der Beschränkung der Sammlung auf 26 (27) Schriften wurde seit der Mitte des 4. Jahrhunderts auch das Verbot eingeschärft, andere Schriften in der Kirche zu lesen. Allein noch im Anfang des 5. Jahrhunderts wissen Kundige, wie Hieronymus und Sozomenus, davon zu berichten, dass das Verbot hier und dort nicht bekannt sei oder nicht gehalten werde. Einige urchristliche Schriften sind so bis ins 5. Jahrhundert und weiter im Gebrauche der Kirchen gedrungen; die monophysitischen Kirchen aber haben — ein mönchischer Protest wider den Spiritualismus des Origenes — aus ältester Zeit jüdische, christlich bearbeitete Apokalypsen bewahrt, und die Barbarei, in welche sie verfielen, hat eine schützende Decke über diese Schriften gebreitet.

Wie die abendländische Kirche zu dem Jakobus-, 2. Petrus-, 3. Johannesbrief gekommen ist, ist dunkel. Den Hebräerbrief hat sie als Paulusbrief im 4. Jahrhundert vom Orient durch die berühmten Mittelsmänner erhalten. Unsicherheiten sind am Schluss des 4. Jahrhunderts beseitigt worden. Auf den Synoden zu Hippo und Carthago (397) wurden die 27 Schriften allein anerkannt, und die Autorität Augustin's (s. z. B. de doctr. christ. II, 8) hat diesen Beschluss bekräftigt, ohne dass es zu einer allgemeinen Erklärung gekommen ist[2]). Je schärfer aber die Sammlung gegen alles übrige Schrift-

---

[1]) Mit Recht hat übrigens Weiss (Einleitung in das N. T. S. 98 f.) darauf hingewiesen, dass der Umfang, in welchem die Apokalypse abgelehnt worden ist, etwas überschätzt wird. Höchst merkwürdig ist das Urtheil des Didymus über 2 Petr. (Enarrat. in epp. cathol.): „Non est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur non tamen in canone est."

[2]) S. auch hier das freiere, weil von Theodor abhängige Urtheil des Junilius in Bezug auf die katholischen Briefe. Ueber das Decretum Gelasii sind die kritischen Untersuchungen noch nicht zum Abschluss gekommen. Augustin selbst hat übrigens die Unsicherheiten, die zu seiner Zeit noch bestanden, nicht verschwiegen; s. Retractat. II, 4, 2. In der Schrift de pecc. mer. I, 27 gibt er den Hebräerbrief noch frei. In der Schrift de doctr. christ. II, 8 schreibt er: „In canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quam plurimum auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et

thum abgegrenzt wurde, um so verdächtiger mussten alle die Schriften erscheinen, die um ihres Titels willen Anspruch auf apostolisch-katholische Geltung erheben konnten, oder von denen man wusste, dass sie ihn einst erhoben hatten. Die Kategorie des „Apokryphischen", unter die man sie einst gestellt hatte, lediglich um die ihnen angeblich oder wirklich fehlende allgemeine Bezeugung zu markiren, erhielt in steigendem Masse den Nebenbegriff des dem Ursprunge nach Unbekannten, resp. des „Gefälschten", und zu diesem trat häufig der andere des „Häretischen". Aber je grösser man die Kluft machte zwischen den kanonischen und nichtkanonischen Schriften — die Thatsache ist nicht zu verdecken, dass ein allgemeines, jeden Zweifel ausschliessendes, kirchliches Urtheil über den Umfang des Kanons im Alterthum niemals erfolgt ist. Dem Kanon des Augustin ist Papst Innocenz I. gefolgt (Ep. 6, c. 7 ad Exsuperium [1]).

Mit der vollkommenen Ausarbeitung des Begriffs kanonischer Schriften verschwanden alle Prädicate derselben hinter dem Begriff ihrer Göttlichkeit [2]). Was hatte auch jedes andere Prädicat zu bedeuten neben der Ueberzeugung, dass der heilige Geist selbst diese Schriften verfasst habe? So deckte sich der Begriff kanonischer und inspirirter Schriften, ja die Inspiration im höchsten Sinn wurde auf die kanonischen Schriften beschränkt. Aus der Ueberzeugung der Inspiration folgte aber mit Nothwendigkeit die Pflicht der pneumatischen (allegorischen) Exegese. Diese heilige Kunst ist denn auch von Allen geübt worden, welche im Stande waren die Consequenzen jeder anderen Auslegung zu übersehen. Die

---

epistolas accipere meruerunt." (Also gilt dieser Grundsatz noch immer.) „Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quaedam non accipiunt; in iis vero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt eis, quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile inveniri non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto."

[1]) S. für die Details Credner-Volkmar's Gesch. des NTlichen Kanons 1860, die Einleitungen ins N. T., namentlich die von Holtzmann und Weiss; Westcott, A general Survey of the history of the canon of the N. T. 5. ed. 1881; Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880; Schmiedel, Artikel „Kanon" in Ersch und Gruber's Encyklopädie.

[2]) Der Begriff kanonischer Schriften als solenner findet sich zuerst bei Athanasius; doch haben die Alexandriner vor ihm, einschliesslich Origenes, die Sache und auch schon das Wort gehabt (Orig. Prolog in Cantic.). Athanasius in seinem Festbrief schreibt: τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία.

Aufgaben, welche die pneumatische Exegese, der auch der Beifall der gebildeten Hellenisten nicht fehlte [1]), zu lösen hatte, waren hauptsächlich folgende: 1) die Uebereinstimmung zwischen den beiden Testamenten nachzuweisen, resp. das A. T. völlig zu christianisiren, überall die Weissagung herauszustellen, den anstössigen Wortsinn zu beseitigen und die jüdischen Ansprüche zurückzuweisen [2]), 2) die Aussagen der heiligen Schriften mit der herrschenden Dogmatik zu conformiren, 3) jeder Schriftstelle einen tiefen, der Gegenwart werthvollen Sinn zu geben. Die Exegese wurde zu einer Art von schwarzen Kunst, und Augustin ist nicht der Einzige gewesen, der sich von der manichäischen Alchemie durch die biblische Alchemie befreit hat.

Allein so fest im Allgemeinen diese Aufgaben standen, so sehr fehlte es doch an einer sicheren Methode [3]). Auch sind die Grund-

---

[1]) Es ist nicht ganz aufrichtig, vielmehr in der Regel διαλεκτικῶς gemeint, wenn die neuplatonischen Bestreiter der Kirche die allegorische Methode der Exegese der h. Schriften beanstandet haben. Sie selbst verfuhren in Bezug auf ihre h. Schriften nicht anders.

[2]) Sozomenus (h. e. V, 22) sagt, die Juden könnten desshalb leichter zum Heidenthum verlockt werden, weil sie die h. Schrift nur πρὸς ῥητὸν auslegen und nicht πρὸς θεωρίαν.

[3]) So beriefen sich Arianer und Orthodoxe z. Th. auf dieselben Schriftstellen. Viel drückender aber war es, dass darüber keine Regel aufgestellt werden konnte, wie weit der Buchstabe der h. Schriften giltig sei. Hat Gott menschliche Gestalt, hat er Augen, hat er eine Stimme, ist das Paradies auf der Erde gelegen, stehen die Todten mit allen ihren Gliedmaassen, auch mit allen Haaren, auf u. s. w.? — auf alle diese Fragen und hundert ähnliche gab es keine sichere Antwort und in Folge davon unter den Anhängern eines und desselben Bekenntnisses Streit. Allegorisiren mussten Alle, und wiederum gewisse Schriftstellen buchstäblich fassen, mussten auch Alle. Aber welch' ein Unterschied bestand zwischen einem Epiphanius und einem Gregor von Nyssa, und wie viele Nuancen gab es zwischen den rohen Anthropomorphiten und den Spiritualisten! Die Letzteren haben in der Regel vor den Argumenten, manchesmal auch vor den Fäusten der Ersteren Angst gehabt; sie mussten um die eigene Orthodoxie besorgt werden; denn die alte regula stand ihren Gegnern zur Seite, und die absurdeste Meinung hatte das Präjudiz, die frömmste zu sein, für sich. Schliesslich im Laufe des 5. Jahrhunderts stellte sich aber doch ein gewisser common sense her, den man als mittlere Linie zwischen der exegetischen Methode des Chrysostomus und des Cyrill von Alexandrien unter Berücksichtigung der Anthropomorphiten fassen kann, und den einige Väter des 4. Jahrhunderts schon anticipirt haben. Doch hat man den Anthropomorphiten nicht eben viele Zugeständnisse gemacht. Selbst die Antiochener wie Theodor sind in den Verdacht eines mit der Würde Gottes streitenden Anthropomorphismus gekommen (s. Johannes Philoponus, de creat. mundi I, 22 bei Gal-

sätze des Origenes[1]) nicht streng festgehalten worden. Andererseits hat das historisch-antiquarische Interesse an den heiligen Schriften, welches er erweckt hatte, fortgewirkt. Dasselbe hat sich nicht nur bis zum 5. Jahrhundert erhalten[2]), sondern es hat auch in dieser Zeit noch einen kritischen und beschränkenden Einfluss auf die pneumatische Exegese ausgeübt[3]). Dies ist in Antiochien, in der dortigen

---

landi XII p. 496). In den Geruch der Häresie konnte kommen, wer sich nicht von der turpitudo litterae ad decorem intelligentiae spiritalis (Hieron. ad Amos. 2) erhob. Aber andererseits haben selbst die Kappadocier gegen solche polemisirt, welche „zuviel" allegorisirten und damit den heidnischen Philosophen zu nahe kamen, und nachdem ein Theil der Auslegungen des Origenes in den traditionellen Bestand der Kirche übergegangen war, wurde der übrige Theil verketzert. Schon früher hatte Epiphanius (h. 61 c. 6) geschrieben: Πάντα τὰ θεῖα ῥήματα οὐκ ἀλληγορίας δεῖται, ἀλλὰ ὡς ἔχει, ἔχει, θεωρίας δὲ δεῖται καὶ αἰσθήσεως. Das einschneidende Princip des Origenes: „Gott kann nichts sprechen und thun, was nicht gut und gerecht ist", nach welchem er den Buchstaben der Schrift kritisirt und unter Umständen beseitigt hat — es war den autoritätsgläubigen Epigonen zu kühn. Was die Schrift von Gott sagt, das hat er gethan, und was er gethan, ist gut. Dieses Princip zerstörte nicht nur alle helle Wissenschaft, sondern brachte auch die Kirche um die innere Geschlossenheit ihres Glaubens. Dennoch ist das Ergebniss der Compromisse, die in Bezug auf die Schrifterklärung im 4. und 5. Jahrhundert zwischen buchstäblicher, allegorischer und typischer Auslegung geschlossen worden sind, nicht gering zu achten; denn es hat sich bis auf den heutigen Tag, in allen Kirchen ganz wesentlich identisch, erhalten, und es scheint ihm eine nicht geringe Ueberzeugungskraft einzuwohnen.

[1]) S. Bd. I S. 526 f.

[2]) Origenes, Eusebius und Hieronymus bilden eine Kette gelehrter Ueberlieferung und Arbeit. Die Reihenfolge ist aber nicht nur zeitlich angesehen eine absteigende. Zugleich zeigen die Haltung des Hieronymus und die Conflicte, in welche er gekommen, dass die Zeit selbständige historisch-kritische Gelehrsamkeit nicht mehr ertrug. Daher hört sie auch nach Hieronymus auf; man registrirte nur noch antiquarische Notizen, auch bedenkliche, die man aber gedankenlos hinnahm, da sie, in den Bestand der Ueberlieferung eingegangen, die Kritik nicht mehr anregten.

[3]) Im Drange der Noth, d. h. wenn man sich unbequemen Schrifstellen gegenüber befand, ist übrigens stets als Auskunftsmittel die Forderung aufgetaucht, man müsse die geschichtliche Bedingtheit der Stelle genau beachten. So schreibt Athanasius (Orat. c. Arian. I, 54), wo er sich anschickt, die Schriftbeweise der Arianer zu widerlegen und in nicht geringer Noth ist: δεῖ δέ, ὡς ἐπὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς προσήκει ποιεῖν καὶ ἀναγκαῖόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα, καθ' ὃν εἶπεν ὁ ἀπόστολος καιρὸν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τὸ πρᾶγμα, διόπερ ἔγραψε, πιστῶς ἐκλαμβάνειν, ἵνα μὴ παρὰ ταῦτα ἢ καὶ παρ' ἕτερόν τι τούτων ἀγνοῶν ὁ ἀναγινώσκων ἔξω τῆς ἀληθινῆς διανοίας γένηται. Dasselbe hat schon früher Tertullian oftmals behauptet, wenn ihn die Exegese der Marcioniten oder Valentinianer in die Enge trieb (s. de praescr., adv. Marc. II - V). Das exegetische „Princip" der Väter wurde allmählich der complexus oppositorum, d. h. wenn

Gelehrtenschule, geschehen. Diodor und Theodor haben, nach dem Vorgang des Lucian und Dorotheus, die pneumatische Exegese mit der grammatisch-historischen innerlich zu verbinden gesucht. Dass dadurch eine verständigere und kritisch haltbarere Methode entstanden ist, lässt sich nicht behaupten. Aber im Einzelnen haben sie doch gesunde Grundsätze befolgt. Dieselben sind bereits wieder von Chrysostomus und Theodoret zu Gunsten der herrschenden Methode abgeschwächt worden, haben sich aber in der nestorianischen Kirche und ihren Schulen so lange erhalten, als sich dort Wissenschaft überhaupt erhielt, und in das Abendland hinübergewirkt (durch Junilius [1]).

---

der Wortsinn störte, so sagte man mit Gregor von Nazianz (Orat. 31, 3): ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας ἐστὶν ἡ φιλία τοῦ γράμματος, oder man sprach von der turpitudo litterae, von dem jüdischen Verständniss der Schrift, von der Nothwendigkeit, die Zeitverhältnisse zu berücksichtigen oder dergl.; brachten aber aufgeklärte Theologen bedenkliche allegorische Erklärungen, dann hiess es, ὡς ἔχει ἔχει, die h. Schrift sei nicht platonisch zu verstehen u. s. w.

[1]) Der Unterschied zwischen der alexandrinischen (origenistischen) und der antiochenischen Exegese liegt nicht darin, dass die Vertreter der letzteren den geistigen Sinn überhaupt verwarfen. Vielmehr haben sie denselben anerkannt, aber ihn als typischen aus dem Wortsinn zu bestimmen gesucht. Während die Alexandriner den Wortsinn ausdrücklich an vielen Stellen beseitigten und den pneumatischen durch irgend welchen Einfall an die Schriftstellen hefteten, gingen die Antiochener vom Wortsinn aus, suchten diesen durch alle Mittel einer gesunden Exegese zu ermitteln und zeigten dann, dass die betreffende Geschichte eine σκιὰ τῶν μελλόντων sei, ein von Gott gewirkter Typus, der durch Jesus Christus seine Erfüllung gefunden habe. Für die Ermittelung des Wortsinnes sowohl, wie für die des typisch-symbolischen Sinnes (θεωρία, nicht ἀλληγορία) — er liegt nicht in den Worten, sondern in den durch die Worte bezeichneten Realitäten, Persönlichkeiten und Ereignissen — stellten sie bestimmte Regeln auf. Die letzteren haben eine frappante Aehnlichkeit mit denen der Föderaltheologen (Coccejus) und der Hofmann'schen Schule; sie hatten an der Methode des Verfassers des Hebräerbriefes ihr Vorbild. Die Folge dieses Verfahrens war, 1) dass die philonisch-origenistische Methode der Alexandriner streng bekämpft wurde (sowohl in eigenen Abhandlungen, wie bei Gelegenheit der Exegese), 2) dass man den Wortsinn überall ins Recht zu setzen suchte (so sagt Diodor in der Catene des Nicephorus, Lips. 1772 I, p. 524: τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν), 3) dass demgemäss ein wirklicher Bund Gottes mit dem jüdischen Volke anerkannt wurde und dieses Volk eine heilsgeschichtliche Bedeutung erhielt (die „Heilsgeschichte", welche so entstand, unterschied sich von der des Irenäus, s. Bd. I, S. 491 ff., durchgreifend), 4) endlich, dass die Zahl der direct messianischen Stellen im A. T. ausserordentlich eingeschränkt (während nach der pneumatischen Exegese in gewissem Sinne Alles im A. T. direct messianisch, d. h. christlich war, blieben den Antiochenern nur wenige derartige Stellen übrig) und der Horizont der

Das Abendland ist durch Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Rufin mit der wissenschaftlich-pneumatischen Methode der Griechen, wie sie besonders die Kappadocier handhabten, beschenkt worden. Vorher und auch noch einige Decennien später herrschte in der Exegese des Abendlandes Systemlosigkeit; man findet neben der Achtung vor dem Buchstaben der Schrift allegorische Erklärungen aller Art und wiederum noch Vorliebe für einen dramatischen Ausgang der Geschichte auf dieser Erde. Von festen exegetischen Grundsätzen war Hieronymus weit entfernt, da er wider bessere Einsicht allegorisirte, wo nur immer das orthodoxe Bekenntniss dies verlangte. Zu seiner Zeit stellte ein Donatist, Tychonius, sieben

---

ATlichen Schriftsteller richtiger bestimmt wurde (so stellte Theodor es entschieden in Abrede, dass im A. T. von dem Sohne Gottes oder der Dreieinigkeit irgend etwas vorkomme). Dazu unterschieden die Antiochener Grade der Inspiration, nämlich den Geist der Prophetie und den Geist der Weisheit, und stellten jenen viel höher. Obschon nun die Fortschritte dieser Exegese gegenüber der alexandrinischen auf der Hand liegen, so liess sie doch Geschlossenheit und Consequenz der Methode sehr vermissen; denn 1) konnten sich die Antiochener trotz ihrer Polemik gegen die älteren Ausleger (Hippolyt, Origenes, Eusebius, Apollinaris, Didymus, Hieronymus) doch nicht von dem Principe der autoritativen Schrifterklärung ganz befreien; sie „betrachteten die althergebrachte Lehre, die Auslegung der Väter und die Definitionen der Synoden als Norm und als Prüfstein der Uebereinstimmung mit dem Glauben der Kirche und machten von dieser Regel nach Gutbefinden Gebrauch“; dadurch kam etwas Schwankendes in ihre Haltung, 2) haben sie es zu einer geschichtlichen Kritik des Wortsinnes nur selten gebracht; wo sie aber zu einer solchen kamen, wandten sie rationalistische Umdeutungen an, berührten sich also mit der speculativen Exegese des Origenes, ohne doch ein festes Princip zu verfolgen, 3) kam auch ihre typologische Exegese der allegorischen häufig sehr nahe, und sofern sie einen doppelten Sinn der Schrift annahmen, haben sie den Grundfehler der damaligen Exegese nicht beseitigt, sondern nur verhüllt, 4) haben sie den Unterschied des A. T. und N. T. doch nicht an's Licht stellen können, da sie trotz der Annahme verschiedener Grade der Inspiration die ATlichen Propheten den Aposteln gleichstellten (s. Theodor, Comment. in Neh. 1, 1 bei Migne, T. LXVI, p. 402: τῆς αὐτῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτος οἵ τε πάλαι μετεῖχον καὶ οἱ τῷ τῆς καινῆς διαθήκης ὑπηρετούμενοι μυστηρίῳ). Endlich haben sie durch die Annahme direct messianischer Stellen im A. T. ihre eigene Position durchbrochen und sich den Gegnern gegenüber wehrlos gemacht.

Was die Geschichte der antiochenischen Schule, namentlich ihr Verhältniss zu Aristoteles, betrifft, so siehe darüber später. Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, S. 126 ff. Fritzsche, de Theod. Mops. vita et scriptis, Halae 1836. Vor Allem die beiden Arbeiten von Kihn, Die Bedeutung der antioch. Schule a. d. exeget. Gebiete (1866), und Theodor von Mopsuestia und Junilius als Exegeten (1880), woselbst die ältere Literatur. Swete, Theodori ep. Mops. in epp. Pauli comment., Cambridge 1880. 1881.

Regeln zur Erklärung der h. Schrift auf (Augustin, de doctr. christ. III, 30 sq.), welche alle Schwierigkeiten heben sollten[1]). An diese hat Augustin in seiner Schrift „von der christlichen Wissenschaft“ angeknüpft, die bei aller Gebundenheit an die Irrthümer der Zeit ein herrliches Denkmal der Wahrheitsliebe und des evangelischen Sinnes des grossen Bischofs ist. Des evangelischen Sinnes, sofern Augustin im Gegensatz zu allem Biblicismus das Studium der heiligen Schrift nur für den Weg erklärt hat, um zur Liebe zu gelangen — wer diese besitzt, bedarf der Schrift nicht mehr, er lebt mit Christus und Gott, braucht also nicht mehr einzelne „Heilswahrheiten“, da er in der Wahrheit und der Liebe lebt[2]). Allein dieser Gedanke

[1]) Diese Regeln sind materiell (für die Theologie) von Wichtigkeit: die erste handelt vom Herrn und seinem Leibe, d. h. man müsse und dürfe von dem Herrn auf die Kirche und umgekehrt schliessen, da sie eine Person bilden, nur so komme häufig ein richtiger Sinn heraus, die zweite handelt vom zweigetheilten Leibe des Herrn, d. h. man muss darauf achten, ob die wahre oder die empirische Kirche gemeint sei, die dritte von den Verheissungen und dem Gesetz, d. h. vom Geist und vom Buchstaben, die vierte von der Art und der Gattung, man müsse darauf achten, auf welchen Umfang sich die Schriftstellen beziehen, die fünfte von den Zeiten, man müsse nach fester Methode die Zeitwidersprüche ausgleichen und gewisse stereotype Zahlen als symbolische verstehen, die sechste von der Wiederholung, d. h. dass man häufig dort nicht eine chronologische Reihenfolge anzunehmen habe, wo scheinbar eine solche vorliegt, die siebente vom Teufel und seinem Leibe, d. h. von dem Teufel und den Gottlosen, auf welch' letztere sich manches beziehe, was vom Teufel gesagt sei und umgekehrt (s. die erste Regel).

[2]) Der Gedanke schwankt zwischen dem des Origenes, der sich auch über den geschichtlichen Christus erhebt, und dem echt evangelischen, dass der Christ nicht bei „Heilsmitteln“ stehen bleiben darf; s. de doctr. I, 34: „Nulla res in via (ad deum) tenere nos debet, quando nec ipse dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire; ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter etc.“ In c. 35 wird die Liebe als ausschliessliches Ziel hingestellt; in c. 36 wird gesagt, dass Niemand die Schrift verstanden hat, der nicht durch sie zur Liebe Gottes und des Nächsten geführt worden ist; ist er aber dazu geführt worden, so verschlägt es nichts, wenn er auch den Sinn einzelner Schriftstellen nicht richtig getroffen hat; er ist dann ein ohne Schuld Getäuschter. „Quisquis in scripturis (I, 37) aliud sentit quam ille qui scripsit, illis non mentientibus fallitur; sed tamen, ut dicere coeperam, si ea sententia fallitur, qua aedificet caritatem, quae finis praecepti est, ita fallitur ac si quisquam errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat, quo etiam via illa perducit.“ Augustin sagt wohl (l. c.): „titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas,“ aber andererseits (I, 39): „Homo, fide, spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens, non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine co-

des Buches hat nicht durchgeschlagen, sondern die anderen, dass die Schrift der einzige Weg ist, zu Gott und Christus zu gelangen, dass sie nach der regula auszulegen ist, dass die dunklen Stellen nach den hellen zu erklären seien und dass der Wortsinn, wo er anstössig ist, dem tieferen zu weichen hat. Die zahlreichen hermeneutischen Regeln, die Augustin aufgestellt hat [1]), die ebensoviele Ausflüchte sind und den methodischen Grundsätzen des Origenes sehr nahe kommen, haben die Exegese in der Folgezeit im Abendland bestimmt. In Verbindung mit dem, was man auch sonst vom Orient übernommen hatte, stellte sich die Ansicht von einem drei- und vierfachen Schriftsinn fest [2]). Das Büchlein des Junilius, welches die zu Nisibis tradirte antiochenische Hermeneutik enthält, hat, obgleich viel gelesen, daran wenig geändert. Bedeutungsvoll aber blieb es, dass Augustin die Schrift auf eine solche Höhe gestellt hat — trotz der Einsicht, dass sie nur ein Mittel sei —, dass in der

---

dicibus vivunt . . . Quibus tamen quasi machinis tanta fidei, spei et caritatis in eis surrexit instructio, ut perfectum aliquid tenentes, ea quae sunt ex parte non quaerant; perfectum sane, quantum in hac vita potest." Diese energische praktische Abzweckung der Schriftlectüre und das Verständniss dafür, dass es auf ein Ganzes ankommt, ist der Gegensatz zu der Anschauung von der Unzahl von Mysterien, welche die Schrift umfasst; aber im letzten Grunde ist insofern doch Verwandtschaft vorhanden, als Augustin den Zustand der Vollkommenheit, in dem man die Schrift nicht bedarf, für die Mönche allein vorzubehalten scheint und zugleich an die Auffassung des Origenes heranstreift (I, 34), dass der geschichtliche Christus hinter dem liegt, der in der vollkommenen Liebe lebt. Die ganze Auffassung findet sich übrigens zuerst in der valentinianischen Schule bei der Beschreibung des vollkommenen Gnostikers, s. Excerpta ex Theodoto c. 27: ποῦ δὲ ἔτι γραφῆς καὶ μαθήσεως κατόρθωμα τῇ ψυχῇ ἐκείνῃ τῇ καθαρᾷ γενομένῃ, ὅπου καὶ ἀξιοῦται πρόσωπον πρὸς πρόσωπον θεὸν ὁρᾶν; Gegen die Anschauung derer übrigens, welche meinen, von Anfang an die Schrift entbehren zu können, und sich auf die innere Offenbarung berufen, wendet sich Augustin ausdrücklich (s. die Praefat. zu de doctr. christ.). Er lässt auch darüber keinen Zweifel, dass, wer die Schrift braucht, sich völlig unter ihre Autorität beugen muss, auch wo er sie nicht versteht.

[1]) S. das 2. und besonders das 3. Buch der angeführten Schrift. Das zweite Buch enthält eine kurze und präcise Uebersicht über alle Wissensgebiete, die sämmtlich als aus dem Heidenthum stammend erkannt werden, und gibt an, welche und in welchem Masse sie der Christ benutzen darf und muss. Das dritte Buch enthält die eigentliche Hermeneutik.

[2]) S. Eucherius von Lyon, liber formularum spiritalis intelligentiae ad Veranium filium, bei Migne, Ser. lat. T. 50 p. 727. Man hat später die Denkformel gebildet:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Folgezeit alle die Theologen, welche sich wider die Traditionen auf die Schrift allein gestellt haben, sich auf ihn berufen konnten. Factisch hat die Schrift im Leben der Kirche im Abendland doch eine andere Stellung erhalten als im Morgenland: sie steht mehr im Vordergrund. Und das ist vor allem aus dem Einfluss Augustin's [1]) und der mangelnden speculativen Fähigkeit des Abendlandes zu erklären [2]).

Wie über den Umfang der Schrift niemals ein allen Zweifel ausschliessendes allgemeines kirchliches Decret erfolgt ist, so auch nicht über ihre Eigenschaften. Aus der Inspiration folgerte man allgemein die Irrthumslosigkeit und erstreckte dieselbe in der Regel bis auf die Wörter. Aber andererseits suchte man doch hie und da der Individualität und geschichtlichen Beschränktheit der Autoren einen Spielraum zur wahren, lehnte kleine Widersprüche nicht ganz ab (s. selbst Aug. de consensu evang.) und verfuhr in der Exegese überhaupt manchmal so, als ob das strenge Insprirationsdogma nicht existire [3]). Zu einer klaren Vorstellung von der Sufficienz

---

[1]) Das Werk „von der christlichen Wissenschaft" stellt die Schrift als einziges Object derselben hin und handelt von der Tradition gar nicht. Indessen kommt dieselbe insofern zu Recht, als Augustin die Sätze der Glaubensregel (auf Grund des Symbols) als die Sachen betrachtet, welche den wesentlichen Inhalt der Schrift bilden. In dieser Bestimmung liegt der Grund zu dem Schwanken zwischen Schrift und Glaubensregel, welches in der Dogmatik nie aufgehört hat. Doch ist bekanntlich Augustin keineswegs hier der Anfänger. Schon der Muratorische Fragmentist und Irenäus wissen es nicht anders.

[2]) Nach Origenes ist die christliche Wissenschaft Schriftwissenschaft; Augustin steht auf seinen Schultern. Aber im Orient hat dann das Interesse an den dogmatischen Formeln überwogen, während im Occident die Schrift im höheren Grade unmittelbare Quelle der Glaubenserkenntniss geblieben ist.

[3]) Selbst die Antiochener, von denen — Chrysostomus nicht ausgeschlossen — Menschlichkeiten in der Schrift anerkannt worden sind, haben die Inspiration doch an anderen Stellen (ebenso wie Origenes und die Kappadocier) quoad litteram behauptet. Augustin hat die Irrthumslosigkeit im strengsten Sinn anerkannt; s. ep. 82, 3 (ad Hieron.): „Ego fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam." In seiner Schrift de consensu evang., die überhaupt für seine Stellung zur h. Schrift besonders lehrreich ist, erklärt er, dass die apostolischen Schriften genügender Ersatz für das Fehlen von Herrnschriften seien; denn die Apostel seien die Hände des Herrn und hätten geschrieben, was er befohlen habe. Höchst auf-

der Schrift gelangte man gar nicht; man behauptete sie in allgemeinen Wendungen und verstiess wider sie im Allgemeinen und im Einzelnen [1]). Was endlich das Verhältniss der beiden Testamente betrifft, so standen drei Betrachtungen nebeneinander: das A. T. als christliches Buch wie das N. T. — das A. T. durchweg als die Urkunde der Weissagung — das A. T. als das Buch, welches die Glaubenswahrheit in gewissen Schranken und unter bestimmten Belastungen enthält und pädagogisch zu Christus geführt hat und führt. Zwischen diesen Betrachtungen wechselte man je nach Bedürfniss ab. Dass das Judenvolk einen Bund mit Gott gehabt habe, erkannte man an, war indess weit entfernt, die Consequenzen dieser Erkenntniss zu ziehen. Im apologetischen Beweise behauptete sich fort und fort dieselbe Methode der Schriftbenutzung, welche die Apologeten des 2. Jahrhunderts befolgt hatten [2]). Hier wurde übrigens sogar noch von Cyrill von Alexandrien „die heidnische Weissagung“ herangezogen, während sonst im Allgemeinen die Annahme heidnischer „Propheten“ und inspirirter Philosophen Verdacht erregte.

---

fallend bleibt es, dass man bei dieser Betrachtung der Schrift — auch die Uebersetzung der LXX galt als inspirirt — doch niemals darüber ex professo nachgedacht hat, wie der Kanon zu Stande gekommen sei; man hat kein Wunder angenommen, ja selbst Augustin hat ganz unbefangen behauptet, sancti et docti homines hätten das N. T. zu Stande gebracht (c. Faustum XXII, 79). Hier tritt die Autorität der Kirche ein.

[1]) Schon die altkatholischen Väter hatten die Sufficienz der h. Schrift behauptet, sowie die Nothwendigkeit, Alles aus ihr zu begründen; s. für letzteres Orig. in Jerem. hom. I, c. 7 (Lomm. XV, p. 115): Μάρτυρας δεῖ λαβεῖν τὰς γραφάς. Ἀμάρτυροι γὰρ αἱ ἐπιβολαὶ ἡμῶν καὶ αἱ ἐξηγήσεις ἄπιστοί εἰσιν. Ebenso hat sich Cyrill von Jerusalem ausgesprochen (cat. 4, 17: Δεῖ γὰρ περὶ τῶν θείων καὶ ἁγίων τῆς πίστεως μιστηρίων μηδὲ τὸ τυχὸν ἄνευ τῶν θείων παραδίδοσθαι γραφῶν· καὶ μὴ ἁπλῶς πιθανότησι καὶ λόγων κατασκευαῖς παραφέρεσθαι. Μηδὲ ἐμοὶ τῷ ταῦτά σοι λέγοντι, ἁπλῶς πιστεύσῃς· ἐὰν τὴν ἀπόδειξιν τῶν καταγγελλομένων ἀπὸ τῶν θείων μὴ λάβῃς γραφῶν. Ἡ σωτηρία γὰρ αὕτη τῆς πίστεως ἡμῶν οὐκ ἐξ εὑρεσιλογίας, ἀλλὰ ἐξ ἀποδείξεως τῶν θείων ἐστὶ γραφῶν); vgl. Athanasius (orat. adv. gentes init.: Αὐτάρκεις μέν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν). Aehnlich die Antiochener, aber auch Augustin, de doctr. II, 9: „In iis quae aperte in scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et caritatem.“ Vincent., Commonit. 2.

[2]) Um so stärker wich von der apologetischen Betrachtung des A. T.'s der Gebrauch ab, den man für das Kirchenwesen von demselben machte. Vom 6. Jahrhundert ab waren die meisten ceremonialgesetzlichen Bestimmungen des A. T.'s der Kirche wieder werthvoll geworden, nicht in geistiger Umdeutung, sondern in directer Anwendung auf kirchliche Institutionen aller Art.

## 2. Die Tradition.

Die Autorität der h. Schrift erscheint bei den Vätern häufig als eine ganz abstracte und souveräne. In der That wohnt ihr die Tendenz inne, sich von den Bedingungen zu befreien, aus denen sie hervorgegangen ist. Allein die Umwälzung, welche durch die Isolirung der Schrift, ihre Loslösung von der Autorität der kirchlichen Tradition und durch die Vernichtung der letzteren bezeichnet ist, ist erst im 16. Jahrhundert eingetreten und bekanntlich auch damals nicht vollkommen gelungen. Im kirchlichen Alterthum dagegen ist das Band, welches die Schrift mit dem mütterlichen Organismus der Kirche verbindet, keineswegs durchschnitten. Die Kirche, ihre Lehre, ihre Einrichtungen und ihre Verfassung, galt an und für sich als Erkenntnissquelle und verbürgende Autorität der Wahrheit. Als die heilige, apostolische und katholische Anstalt hat sie weder in ihren Fundamenten noch in ihrer Ausgestaltung irgend etwas Unwahres oder Corrigibles; vielmehr ist Alles in ihr apostolisch, und die Leitung der Kirche durch den heiligen Geist hat dieses Apostolische vor jeder Veränderung bewahrt. Dieser Gedanke hat in Folge der Ausbildung, welche das Kirchenwesen im 4. und in den folgenden Jahrhunderten erfahren hat, immer stärker betont werden müssen. Da nun aber gleichzeitig auch die selbständige Autorität der Schrift und ihre Sufficienz stark betont wurde, so ergaben sich Unklarheiten, z. Th. auch offenkundige Widersprüche, die niemals gehoben worden sind [1]). Dieselben sind aber nicht deutlich empfunden worden, weil man gegenüber unbequemen Mahnern schliesslich immer die Macht besass, das, sei es als Dogma, sei es als Ordnung, durchzusetzen, was man bedurfte. Man berief sich obsolet gewordenen Traditionen gegenüber auf andere Traditionen resp. auf die Schrift, unsicheren oder fehlenden Schriftzeugnissen gegenüber auf die Tradition, d. h. man gab das als Tradition aus, was unter einem anderen Titel nicht zu rechtfertigen war. Hieraus ergiebt sich bereits, dass eine Systematisirung und Inventarisirung der Tradition und eine authentische

---

[1]) Die Orientalen, vor Allem die Antiochener, aber auch Cyrill von Jerusalem, hielten sich ausschliesslicher an die Schrift, die Alexandriner, auch die Kappadocier, fussten stärker auf der Ueberlieferung. Doch sind die Unterschiede nur graduelle. Immerhin tritt bei einer Vergleichung Theodorets und Cyrills von Alexandrien die Verschiedenheit kräftig hervor.

Erklärung über ihren Umfang und Spielraum niemals erfolgt ist und nicht erfolgen konnte. Es gab keinen einzigen Satz über die Anwendung der Tradition, der nicht, consequent durchgeführt, die Kirche in Verlegenheit gebracht hätte. Wenn es daher Augustin (de bapt. c. Donat. II, 3, 4) — freilich wider besseres Wissen — hervorhebt, dass „scriptura canonica certis suis terminis continetur", so ist es doch weder ihm noch irgend einem Anderen eingefallen, das Gleiche von der Tradition zu behaupten. Diese ist im Alterthum ein ganz elastischer Begriff gewesen, sobald man auf die Anwendung im Einzelnen sieht; in Summa ist sie aber ein höchst fester und deutlicher Begriff gewesen: sie besagt nichts Anderes, als dass die Kirche trotz aller Veränderungen entschlossen ist, sich als die apostolische, unveränderliche Schöpfung zu betrachten, indem sie das Recht zu dieser Betrachtung theils den göttlichen Verheissungen, theils der ihr eingestifteten Organisation entnimmt, ohne doch mit Sicherheit einen empirischen Factor innerhalb der Kirche anzugeben, welcher der Träger der Infallibilität der Kirche wäre [1]). Die wichtigsten Folgen dieser Selbstbeurtheilung sind schon im ersten Bande dargelegt; allein sie haben in der nachkonstantinischen Zeit Erweiterungen erfahren.

A. Als wichtigstes Stück der Tradition der Kirche galt stets ihr Glaube. Die antignostische Formulirung, welche derselbe erhalten hatte, ging zusammen mit biblisch-speculativen Theoremen, hie und da selbst mit rein philosophischen oder polemischen Erörterungen, im Orient in die Symbole über [2]). Diese Symbole, welche in den kirchlichen Gebrauch genommen wurden, galten als apostolische Zeugnisse. Man leitete ihren Wortlaut im Orient nicht von den Aposteln ab, aber man begründete ihre Dignität aus der aposto-

---

[1]) Was Reuter (Zeitschrift für K.-Gesch. Bd. VIII S. 181 f. 186 f.) so treffend für Augustin ausgeführt hat, galt damals in weitesten Kreisen: „Der Episkopat und die römische sedes apostolica, sämmtliche relativ coordinirte sedes apostolicae, das relative, das absolute Plenarconcil galten als Repräsentationen der (infalliblen) Kirche; aber keine dieser Grössen bildet, nicht alle zusammengenommen bilden die (infallible) Repräsentation der (infalliblen) Kirche. Diese hat kein unzweifelhaft sicheres, sie unzweifelhaft repräsentirendes anstaltliches Organ." Die volle Gleichstellung der Beschlüsse der Concilien mit dem Schriftwort ist im Orient doch erst erfolgt, als man keine Concilien mehr hielt, und dieselben daher in demselben Nimbus des grauen Alterthums erschienen wie die Schrift.

[2]) S. Bd. I S. 257 ff. 597 ff. 657 ff.

lischen Predigt[1]). Diese provincial-kirchlichen Symbole wurden in der Zeit zwischen dem 1. und 3. (4.) ökumenischen Concil abgelöst durch das Nicänum, resp. bald darauf durch das sogenannte Constantinopolitanum[2]). Bereits zu Chalcedon hat dieses Bekenntniss[3]) als der Glaube schlechthin gegolten, und es hat diese Dignität nicht mehr verloren. Hatte man schon früher stets angenommen, dass die kirchliche Lehre das Thema, resp. die Sache sei, welche den eigentlichen Inhalt der Schrift bildet, so wurde diese Annahme jetzt bestimmt auf das Nicänum resp. Constantinopolitanum übertragen. Alle folgenden dogmatischen Bestimmungen galten demgemäss lediglich als Explicirungen dieses Symbols[4]), dessen apostolischen Ursprung (im Wortlaut) man indess nicht behauptet hat. Tradition im strictesten Sinne des Wortes war der jeweilige Inhalt des Symbols. Von diesem sagt Cyrill (cat. 5, 12): ἐν ὀλίγοις τοῖς στίχοις τὸ πᾶν δόγμα τῆς πίστεως περιλαμβανόμενον. Als die Kirche im Nicänum ein einheitliches Symbol erhalten hatte, übertrug man die Annahme auf dieses. Das Verhältniss zur Schrift blieb dabei amphibolisch: man dürfe den Inhalt des Symbols nicht glauben, wenn man sich nicht von der Wahrheit desselben aus der Schrift überzeugen könne[5]); man müsse

---

[1]) Aus einer besonderen Offenbarung wurde das Symbol des Gregorius Thaumaturgus abgeleitet, s. Bd. I S. 660.

[2]) Der Orient hat zwei symbolbildende Perioden gehabt, bevor er zu einem allgemeinen Bekenntniss gekommen ist. Die erste umfasst die Zeit von 250—325, die zweite von 325 bis zum Anfang resp. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. In dem letzteren Zeitraum hat man theils das Nicänum in ein Taufbekenntniss umzuwandeln versucht, theils es durch Parallelformeln zu verdrängen unternommen, theils die nicänischen Stichworte in die provincialkirchlichen Symbole eingesetzt. S. über diese Geschichte, die Bedeutung der kleinasiatischen Bischöfe für diese Entwickelungen und die Geschichte des sog. Konstantinop. Symbols meinen Art. „Konstantinop. Symbol“ in Herzog's R.-Encyklop. Bd. VIII, Caspari's Arbeiten und Hort's Untersuchung, Two Dissertations, Cambridge 1876.

[3]) Es ist seinem Ursprunge nach das bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts neu redigirte, mit den wichtigsten nicänischen Formeln und mit einer regula fidei betreffs des h. Geistes ausgestattete Taufbekenntniss der jerusalemischen Kirche, welches erstlich durch die Autorität des Epiphanius, sodann durch die Wirksamkeit des konstantinop. Bischofs zu solchen Ehren gelangt ist und das Nicänum verdrängt hat.

[4]) Monophysiten und Orthodoxe haben stets die Miene angenommen, als stände ihre christologische Formel wörtlich in dem Symbole zu lesen. Bis heute wird in der griechischen Kirche behauptet, im Nicäno-Constantinopolitanum stehe Alles, was zu glauben sei.

[5]) So vor allem Cyrill und die Antiochener.

aber andererseits die Schrift nach Massgabe des im Symbol niedergelegten Glaubens verstehen[1]). Im Abendland besass das alte römische Symbol (resp. seine provincial-kirchlichen Parallelformen), welches man als aus 12 Artikeln bestehend betrachtete, eine einzigartige Dignität. Mindestens vom 4. Jahrhundert ab galt es als das apostolische im stricten Sinne des Worts[2]). Seine Kürze und Einfachheit bewahrte die römische Kirche lange Zeit hindurch vor ausschweifenden theologischen Speculationen, konnte dieselbe indessen doch nicht von der theologischen Entwickelung des Orients absperren. Man war aber beflissen, resp. nahm wenigstens die Miene an, die Entscheidung der auftauchenden dogmatischen Fragen aus diesem Apostolicum abzuleiten und den gesammten, sich immer vergrössernden Stoff der Dogmatik an dasselbe anzulehnen[3]). Seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts erst hat das Constantinopolitanum in Rom und im Abendland das Apostolicum im kirchlichen Gebrauche verdrängt[4]), ohne jedoch die Dignität desselben aufzuheben. Dieselbe ging allerdings zum Theil auf das neue Symbol über, aber das alte blieb, wenn auch latent, in Kraft. Die 12 Artikel des nach dem Constantinopolitanum zu erklärenden apostolischen Sym-

---

[1]) Darüber herrschte in der Kirche kein Schwanken, haben doch Synoden gewisse Auslegungen von Schriftstellen als häretisch einfach verboten. Die Kirche allein reicht das gubernaculum interpretationis (s. Vincent., Commonit. 2. 41) dar und zwar eben in der kurzgefassten Glaubensanweisung, dem Symbol. Nachdem das Constantinopolitanum auf eine unerreichbare Höhe gestellt war, findet sich die runde Behauptung, der Glaube sei aus den h. Schriften zusammengetragen, nicht mehr. Allein diese Behauptung — s. Cyrill, catech. 5 c. 12: οὐ γὰρ ὡς ἔδοξεν ἀνθρώποις συνετέθη τὰ τῆς Πίστεως· ἀλλ' ἐκ πάσης γραφῆς τὰ καιριώτατα συλλεχθέντα μίαν ἀναπληροῖ τὴν τῆς Πίστεως διδασκαλίαν — war ja auch historisch falsch. „Kanon" war ursprünglich die Glaubensregel, die Schrift ist in Wahrheit zwischeneingekommen, so jedoch, dass ihre Autorität allerdings eine noch weiter zurückliegende Begründung hatte, nämlich an dem A. T. und den Herrnworten.

[2]) S. meinen Artikel „Apostolisches Symbol" in Herzog's R.-Encykl. Bd. I. Die Annahme, dass die Apostel gemeinsam das Symbol verfasst haben (Rufin), kann nicht über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinauf constatirt werden, mag aber viel älter sein. Man darf jedoch nicht zu weit mit ihr hinaufgehen; denn hätten die abendländischen Provincialkirchen von Rom das Symbol zugleich mit dieser Legende erhalten, so hätten sie es schwerlich gewagt, Aenderungen am Symbol vorzunehmen. So überschwänglich hat man gewiss in Rom selbst das Symbol im 3. Jahrhundert noch nicht gefeiert, wie Ambrosius es gethan hat.

[3]) Darüber wird im folgenden Buche zu handeln sein. Augustin hat seine eigenthümliche Theologie an das Symbol anlehnen müssen, obgleich es dafür nicht im mindesten geeignet war.

[4]) S. meinen Artikel über das Konstantinop. Symbol a. a. O.

bols sind im Abendland die kirchliche Tradition κατ' ἐξοχήν. Die Gesetzgebung Justinian's hat diese Auffassung, die allerdings einer Bekräftigung nicht bedurfte, noch verstärkt[1]).

B. In dem Bestande der Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts war neben dem Glauben bereits ein in seinen Grundzügen feststehender Cultus, es waren ferner disciplinare und ceremonielle Bestimmungen — zum Theil freilich noch provincial-kirchlich verschieden[2]) —, es war endlich eine feste Verfassung vorhanden Mit voller Sicherheit hat man erst in sehr später Zeit den Begriff der Apostolicität im strengen Sinne auf den ganzen Umfang dieser Gebiete angewendet[3]); allein nicht nur die Fundamente dieser Ordnungen sind als apostolisch bezeichnet worden, sondern in der Regel und in steigendem Masse Alles, dem man die Gewähr der Dauer verleihen wollte. Der Weg aber, auf welchem man den apostolischen Charakter dieser Institutionen feststellte, ist verschieden gewesen: 1) man behauptete, dass Ordnungen, welche die ganze Kirche befolge, eines Beweises, dass sie apostolisch seien, überhaupt nicht bedürften[4]); 2) man fructificirte — im Orient — die zahlreichen Apostellegenden, die in den Kirchen cursirten, und begann dieselben für die Kirchenordnung und den Cultus so auszunutzen, dass man den Aposteln, sei es einzelnen, sei es dem Collegium, bestimmte detaillirte Verordnungen beilegte, wie man sie eben für die Gegenwart (Disciplin und Cultus) nöthig hatte[5]); 3) man begann im 4. Jahrhundert —

---

[1]) In Justinian's Gesetzbuch stehen die Artikel „de summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat" voran; s. aber auch schon das berühmte Decret der Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius v. J. 380, mit welchem das Gesetzbuch beginnt.

[2]) S. z. B. Socrat., h. e. V, 22.

[3]) Als das geschah, unterschied man bereits zwischen Glauben und Disciplinargesetz sehr bestimmt. Apostolischer Glaube war doch etwas anderes und höheres als apostolische Gesetze (διατάξεις, νόμοι, κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ διὰ τῶν ἀποστόλων). Damit corrigirte sich die Gleichstellung, die in dem, beiden Gebieten beigelegten, Prädicate des Apostolischen ausgedrückt schien.

[4]) S. August., de bapt. c. Donat. II, 7, 12: „Multa, quae non inveniuntur in litteris apostolorum neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur." IV, 24, 31: „Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur." V, 23, 31: „Multa, quae universa tenet ecclesia et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur".

[5]) Die Apologeten hatten das Christenthum als Anbetung im Geist und in der Wahrheit und als einen von Brüderlichkeit und Gleichheit regierten Bund

nicht ohne Einfluss von Clemens und Origenes her — den Begriff einer von den Aposteln stammenden παράδοσις ἄγραφος einzuführen, in deren gänzlich unbestimmten Inhalt man sogar auch dogmatische Lehren — jedoch höchst selten die trinitarischen und christologischen Stichworte — einschloss, deren Verständniss nicht Jedermanns Sache sei. Die Annahme dieser παράδοσις ἄγραφος hat sich recht eigentlich eingeschlichen; denn sie stritt mit mehr als einem Hauptstück der kirchlichen Fundamente. Aber sie ist zu hohen Ehren gelangt und ihre Existenz geradezu ein Dogma geworden. Allein, weil sie im Grunde alles Andere unnöthig machte und ein gefährliches Drasticum war, ist sie weder definirt noch in ihrem Umfange je bestimmt worden. Auch hat sie den Schriftbeweis und die Appellation an die offenbare, nachweisbare Tradition nicht verdrängt. Man hat die Existenz einer Tradition, die aller Kriterien entbehrte — das ist die παράδοσις ἄγραφος — behauptet, aber einen vorsichtigen Gebrauch von ihr gemacht. Mit Vorliebe hat man die ungeschriebene Tradition auf die rituelle Ausführung und den sacramentalen Vollzug der Mysterien bezogen, die Geheimnisse des Glaubens selbst ausschliesslich auf die Schrift und die Concilien gestellt. Allein diese Unterscheidung reichte nicht aus und wurde auch nicht als unverrückbar festgehalten [1]).

---

dargestellt. Allmählich aber hatte sich ein complicirter Mysteriencultus ausgebildet und war ein umfangreicher und detaillirter Disciplinarcodex nothwendig geworden. Für Beides wurde in steigendem Masse apostolische Autorität angerufen. Man vergleiche die apostolischen Constitutionen, die κανόνες ἐκκλησιαστικοί, die apostolischen Kanones, überhaupt das grosse Material, welches Bickell, Pitra und Lagarde theils herausgegeben, theils besprochen haben, ferner die Benennung der provincialkirchlichen Liturgien als Liturgie des Marcus, Jakobus u. s. w. Die zum Theil noch ungeschriebene Geschichte dieser Fälschungen unter apostolischen Namen im Orient ist mit der Geschichte der Apostellegenden überhaupt (s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch.) eng verbunden. Durch das Medium apostolischer Fictionen wurden auch ATliche Gebote wieder in die Kirche eingeschleppt, bis die alte Scheu vor Moses, dem Gesetzgeber, überwunden war. Nach einer Periode der Wucherung derartiger Apostelgebote hatte die Kirche nicht wenig damit zu thun, die Geister, die sie beschworen, zu bannen. Eine Sichtung trat ein vom 6. Jahrhundert ab — wenigstens in der byzantinischen Kirche —, der z. B. die Constitutionen zum Opfer fielen. In den Gesetzbüchern der monophysitischen und nestorianischen Kirchen hat sich ein viel umfangreicherer Stoff unter apostolischem Namen als rechtsgiltig erhalten. Doch reichte seine Dignität an die der heiligen Schriften nicht heran.

[1]) Die Annahme einer apostolischen Geheimtradition — das ist die παράδοσις ἄγραφος — ist zuerst bei Gnostikern aufgetaucht, d. h. bei den ersten Theo-

C. Allen Vorstellungen von der Autorität der Tradition, als deren Hauptstück von Manchen in Nachfolge Cyprian's die Schrift

---

logen, die eine dem Urchristenthum fremde Begriffswelt als apostolisch zu legitimiren hatten. Ganz folgerecht findet sie sich nun auch bei den Alexandrinern, und von ihnen ist sie zu Eusebius gekommen, der sie nicht nur h. e. II, 1, 4 recipirt, sondern auch gegen Marcell geltend gemacht hat (l. I c. 1: . . . ἐκκλησίας τὰς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν μαρτυρίας ἐξ ἀγράφου παραδόσεως σφραγιζομένης). Aber erst die Kappadocier haben sie im Kampf gegen Eunomianer und Pneumatomachen eingebürgert, von ihr jedoch zur Vertheidigung des Trinitätsdogmas einen so kühnen Gebrauch gemacht, wie Niemand nach ihnen. Basilius hat (de spiritu sancto 27) die rechtgläubige Lehre vom heiligen Geist auf die ungeschriebene Tradition zurückgeführt, diese der öffentlichen Tradition gleichgestellt, aber zugleich die alt-alexandrinische Unterscheidung von κήρυγμα und δόγμα, wobei das letztere die theologische Glaubensformulirung umfassen soll, festzuhalten versucht (τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα, ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν . . . . ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα, τὰ μεν γὰρ δόγματα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται). Die letztere Unterscheidung widersprach dem Zuge der Zeit und blieb ohne Wirkung (mit dem, was Basilius Dogma genannt hat, ist die μυστικὴ παράδοσις identisch, von welcher Pamphilus und Eusebius gesprochen, und durch welche sie die Rechtgläubigkeit des Origenes vertheidigt haben; s. Socrat. III, 7). Wichtig aber ist es, dass Basilius zum Beweise der Existenz einer παράδοσις ἄγραφος sich auf lauter ritualistische Dinge (Kreuzeszeichen, Consecrationsgebete, Taufriten) berufen hat. Auf diese ist sie in späterer Zeit fast ausschliesslich bezogen worden. In einer anderen Richtung als Basilius ist Gregor von Nazianz fortgeschritten, indem er (Orat. 37) in Bezug auf die Lehre vom Geist die mangelnde Tradition den Gegnern zugestand, allein eine fortgehende Entwickelung der Offenbarungswahrheit annehmen zu dürfen glaubte. Allein er hat sich selbst m. W. nur einmal so unvorsichtig geäussert und schlechterdings keine Nachfolger gefunden. Sein Versuch beweist nur, welche Schwierigkeit die Vertretung des Trinitätsdogmas im 4. Jahrhundert gemacht hat. Bei Cyrill von Jerusalem (s. sein von den Kappadociern so abweichendes Urtheil cat. 16 c. 2) und den älteren Antiochenern findet sich die παράδοσις ἄγραφος nicht, wohl aber bei Epiphanius (h. 61 c. 6: δεῖ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι · οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι · διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσεσιν παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι), Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und weiter bis Johannes Damascenus hin, der de fide orthod. IV c. 12 rund sagt: ἄγραφός ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων, πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν (s. Näheres bei Langen, Joh. von Damaskus 1879, S. 271 ff.). Ebenso lehrt die heutige griechische Kirche (s. Gass, Symbolik der griech. K. S. 107 ff.): διαιρεῖται τὸ θεῖον ῥῆμα εἴς τε τὸ γραπτὸν καὶ ἄγραφον. Mit Vorliebe beruft man sich dabei auf paulinische Stellen, wo παραδόσεις vorkommen, und führt so gleichsam einen Schriftbeweis für das, was nicht in der Schrift steht. Auf den Glauben bezieht man die ungeschriebene Tradition kaum mehr, da man in der Schrift und dem

bezeichnet worden ist [1]), lag schliesslich die Ueberzeugung zu Grunde, dass der Kirche vermöge ihrer Verbindung mit dem heiligen Geist selbst eine Autorität eingestiftet sei [2]). Hier ergaben sich zwei Probleme, die man freilich kaum jemals deutlich formulirt, wohl aber empfunden und zu lösen versucht hat: I. durch wen und wann spricht die Kirche? II. wie sind die Neuerungen in der Kirche, speciell auf dem Gebiete der Lehre, zu deuten, wenn doch die Autorität der Kirche ganz und gar in ihrem apostolischen Charakter d. h. in ihrer Fähigkeit, das apostolische Erbe unverändert zu bewahren, wurzelt?

Ad I. Fest stand es vom 3. Jahrhundert her, dass die Repräsentation der Kirche in dem Episkopat liege, wenn auch die strenge Fassung desselben als des Grundstockes der Kirche, wie sie Cyprian getroffen hatte, längst nicht Allgemeingut geworden war [3]). Indessen z. B. schon aus der Anlage der Kirchengeschichte des Eusebius ergibt sich, dass man die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, als

---

Symbol die genügenden Grundlagen für ihn zu haben meint. — Im Abendland ist Augustin in Bezug auf gewisse Thesen, die er gegenüber Donatisten und Pelagianern vertrat, in einer ähnlich misslichen Lage gewesen, wie die Kappadocier in Bezug auf die orthodoxe Lehre vom Geist. Desshalb hat er auch z. B. die Lehre von der Erbsünde, die sonst aus der Tradition nicht zu beglaubigen war, aus dem Ritus des Exorcismus abgeleitet, diesen aber für apostolische Tradition erklärt (s. c. Julian. VI, 5, 11): „Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam; quae filios fidelium nec exorcizaret nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum et a principe mortis erueret“ etc.). Ebenso hat er sich gegen die Donatisten im Ketzertaufstreit (wider die Autorität Cyprian's) auf das ungeschriebene Zeugniss der ganzen Kirche berufen (s. Anm. 4 S. 88).

[1]) Cyprian nennt die Schrift „divinae traditionis caput et origo“ (ep. 74 c. 10). Häufig ist diese Bezeichnung nicht.

[2]) Der berühmte Satz Augustins (c. ep. Manich. 6): „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“, den er in den Confessionen und sonst mehrfach variirt hat, drückt die allgemeine Ueberzeugung aus. Selbst Cyrill von Jerusalem, der die Schriftautorität am stärksten betont hat, konnte die Autorität der Kirche nicht missen (cat. 4 c. 33).

[3]) Reuter hat in seinen Augustin-Studien gezeigt, dass Augustin hinter Cyprian zurückgeblieben ist (s. seine Thesen in d. Ztschr. f. K.-Gesch. Bd. VIII S. 184 und die zugehörigen Ausführungen im VII. Bande). Im Orient hat noch der Compilator der apostolischen Constitutionen den Episkopat wesentlich so beurtheilt wie Ignatius, nicht aber wie Irenäus und Cyprian. Auch Chrysostomus' Schrift περὶ ἱερωσύνης liegt in jener Linie. Sehr bemerkenswerth ist es, dass Cyrill von Jerusalem (cat. 18 c. 27) in seinen Ausführungen über die Kirche die Hierarchie gar nicht erwähnt, sondern nur die Apostel, Propheten, Lehrer

die Bürgen der Legitimität der Kirche betrachtet hat. Die Vorstellung, dass der einzelne Bischof unfehlbar sei, ist niemals aufgetaucht; wohl aber legte man schon den Provincialsynoden eine gewisse Inspiration bei[1]), kam indess über Schwankungen nicht hinaus. Den Gedanken einer allgemeinen Synode hat zuerst Konstantin erfasst[2]), und er hat auch einer solchen Synode die specielle Leitung durch den heiligen Geist und desshalb die Irrthumslosigkeit zugeschrieben[3]). Im Laufe des 4. Jahrhunderts setzte sich der Gedanke der unfehlbaren Autorität der nicänischen Synode langsam fest[4]); er wurde in den

---

und die sonstigen an der bekannten Stelle im Korintherbrief genannten Aemter. Das ist ein merkwürdiger Archaismus; doch s. sogar Vincentius, Commonit. 40. Auch er spricht von den Bischöfen sehr wenig und von der apostolischen Succession gar nicht.

[1]) Cyprian (ep. 57 c. 5) führt den Beschluss des carthaginiensischen Provincialconcils mit den Worten ein: „Placuit nobis spiritu sancto suggerente.“ Gewiss hat hier Act. 15, 28 eingewirkt. Andererseits darf man die Formel nicht zu schwer nehmen, da sich Cyprian selbst mehrfach auf ihm persönlich gewordene Weisungen des heiligen Geistes berufen hat. Auch die Synode von Arles (v. J. 314) hat die Formel gebraucht: „Placuit ergo, praesente spiritu sancto et angelis eius“ (s. Mansi, Collect. Concil. II p. 469 und Hefele, Conciliengesch. I² S. 204), und Konstantin wollte ihre Entscheidung als „caeleste iudicium“ angesehen wissen, man müsse dieses Urtheil der Priester ebenso achten, als wenn es der Herr selbst gefällt hätte (Mansi, l. c. p. 478).

[2]) Das ist jetzt fast allgemein zugestanden; doch war der Gedanke durch die grossen orientalischen Synoden in Sachen Novatian's und Paul's von Samosata, sowie durch die allerdings auch schon von Konstantin berufene Synode von Arles vorbereitet. Die letztere ist im Abendland mehr als ein Jahrhundert lang als ein Plenarconcil angesehen worden und kann auch in mancher Hinsicht als solches betrachtet werden. Ueber die Concilien s. die schöne Vorlesung von Hatch in seinem Buch: „Die Gesellschaftsverfassung der christl. KK.“ S. 172 f.

[3]) S. das Schreiben Konstantin's an die Bischöfe nach dem Concil von Nicäa (bei Theodoret, h. e. I, 9 fin.): „Was immer in den heiligen Versammlungen der Bischöfe beschlossen wird, das lässt sich auf den göttlichen Willen zurückführen.“ Dazu Socrat., h. e. I, 9, welcher die Anerkennung des göttlichen Charakters der Synode seitens des Kaisers der Anzweiflung des Macedonianers Sabinus entgegenstellt.

[4]) Die Orthodoxen machten von dem Vortheil Gebrauch, den ihnen die Entscheidung einer Synode gebracht hatte, die von Allen als ein ganz aussergewöhnliches Ereigniss anerkannt werden musste. Andererseits nur ein solches Ereigniss konnte die aussergewöhnliche Glaubensformel decken und damit eine neue Theorie beglaubigen. Denn trotz Allem, was man bisher schon von der göttlichen Leitung der Synoden zu erzählen gewusst hatte, war es doch ein Neues, die Entscheidung einer Synode auf die Höhe einer undiscutirbaren Autorität zu erheben (davon weiss z. B. der Bischof Julius von Rom noch nichts), und zwar eine Entscheidung, die weder den Schriftbuchstaben, noch

folgenden Jahrhunderten auf die ökumenischen Synoden überhaupt übertragen, so jedoch, dass eine Synode (die zweite) erst nachträglich zu einer ökumenischen gestempelt worden ist[1]). Von dem

---

eine deutliche Tradition, ja nicht einmal irgend eine Analogie für sich hatte. Eben dieser Umstand aber hat die Annahme einer absoluten Autorität herbeigeführt (noch nicht bei Athanasius, s. Gwatkin, Stud. of Arianism. p. 50), indem man die Noth zur Tugend machte. Mit dem ersten Siege über den Arianismus stellte sich die Ansicht in der Kirche ein, dass das Trinitätsdogma auch desshalb eine sichere Wahrheit sei, weil es von den 318 Bischöfen zu Nicäa bekannt worden sei, welche der heilige Geist inspirirt habe (so die Kappadocier, Cyrill von Alex. u. s. w.). Es ist aber höchst paradox, dass noch bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts die Eusebianer stärker als die Orthodoxen die Autorität synodaler Entscheidungen betont haben. Um dem Occident die Absetzung des Athanasius zu insinuiren, beriefen sie sich fortwährend auf ihre antiochenische Synode und erklärten sie für irreformabel. Obgleich sie bei dieser Taktik auch das Nicänum gelten lassen mussten, verfuhren sie so, indem sie darauf hofften, nach Beseitigung des Athanasius eine ihnen genehme Interpretation des Nicänums durchzusetzen.

[1]) Das Letztere giebt auch Hefele (a. a. O. Bd. I S. 3) zu. Uebrigens wäre nichts unrichtiger, als zu meinen, die Unterscheidung von ökumenischen und anderen Synoden in dogmatischer Hinsicht hätte sich bald nach dem Nicänum eingestellt. Es herrschte vielmehr bis über die Mitte des 5. Jahrhunderts das grösste Schwanken darüber, welche Synoden ökumenisch seien und neben die nicänische gestellt werden dürften. Ueber die konstantinopolitanische Synode von 381, ja über Synoden überhaupt, hat sich bekanntlich z. B. Gregor von Nazianz sehr despectirlich geäussert. Umgekehrt legte man auch Provincialsynoden immerfort noch eine gewisse Autorität in dogmaticis bei. Es giebt ferner bei Augustin eine Stelle, aus der nicht nur ein relativ bindendes Ansehen der Provincialconcilien, sondern auch Unsicherheit über das absolute Ansehen der Plenarconcilien hervorgeht. Die Stelle ist ausserordentlich charakteristisch für das Schwankende des ganzen Traditionsgebäudes. Indess hat Reuter (Zeitschr. f. K.-Gesch. VIII S. 167. 173. 176. 186) richtig geurtheilt, dass man die speciellen Umstände fest im Auge behalten muss, unter denen Augustin hier geschrieben hat; de bapt. c. Donat. II, 3, 4: „Quis nesciat sanctam scripturam canonicam tam veteris quam novi testamenti certis suis terminis contineri eamque omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit: episcoporum autem litteras quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cuiuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est: et ipsa concilia quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati quae fiunt ex universo orbe Christiano, sine ullis ambagibus cedere: ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat.“ Das „emendari“ kann hier nur

6. Jahrhundert ab herrschte darüber kein Zweifel, dass die Feststellungen ökumenischer Synoden eine absolute Autorität besitzen[1]). Wer sich gegen diese Feststellungen auflehnte, erkannte die betreffenden Synoden nicht als rechtmässige an, stritt aber in der Regel

---

wirkliche Verbesserung (nicht bloss: Explication, wie die katholischen Dogmenhistoriker annehmen müssen) bedeuten. Beachtenswerth ist auch, dass Augustin an mehreren Stellen seiner Werke Synoden den Rang von ökumenischen gegeben hat, die nachmals nicht für solche erachtet worden sind, so der Synode von Arles. Andererseits ist lehrreich, dass er selbst das Nicänische Decret nicht als das Fundament der Trinitätslehre, wie die Orientalen, angesehen hat; s. die Nachweisungen Reuter's über das Verhältniss des Werkes de trinitate zum Nicänum, Ztschr. f. K.-Gesch. V S. 375 ff. Erst das Concil von Chalcedon hat dem Schwanken über die Zahl (noch auf der Räubersynode von 449 wusste man nur von zwei Concilien) und über das Ansehen der ökumenischen Concilien im Orient ein Ende gemacht. Bis dahin stand das Nicänum doch auf einer unerreichbaren Höhe; aber noch in der Folgezeit hat sich die Erinnerung an die Einzigartigkeit dieses Concils erhalten, obgleich andere ihm an die Seite getreten waren. Ueber manche Kanones späterer Concilien haben übrigens römische Bischöfe in sehr abschätziger Weise gesprochen, resp. sie gar nicht anerkannt, so Leo I. über den dritten Kanon von Konstantinopel (ep. 106 [al. 80]), von dem 28. Kanon von Chalcedon zu schweigen. Allein Leo erkannte noch das 2. Concil als solches nicht an. Auch Felix III. und Gelasius wissen nur von drei ökumenischen Synoden. Allgemeine Concilien hat auch Leo I. für inspirirt erklärt (s. ep. 114, 2 an die zu Chalcedon versammelt gewesenen Bischöfe); ob er aber desshalb alle ihre Beschlüsse für schlechthin irreformabel gehalten hat, ist mehr als fraglich.

[1]) Nach dem Chalcedonense ist es vor allem die Gesetzgebung Justinian's gewesen, welche die Ansicht, dass vier ökumenische Concile gewesen seien, bestärkt und auch im Occident eingebürgert hat; s. sein Edict über die drei Capitel und Novell. 131: Οἱ ὑπὸ τῶν τεσσάρων συνόδων, τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ Κωνσταντινουπόλει, ἐν Ἐφέσῳ καὶ ἐν Χαλκηδόνι τιθέντες ὅροι νόμων τάξιν ἐχέτωσαν καὶ τὰ δόγματα αὐτῶν ὡς αἱ θεόπνευστοι τιμάσθωσαν γραφαί. Also diese Entwickelung ist von Konstantin begründet und von Justinian beendet. Nach ihm hat denn auch Gregor I. (ep. l. I, 25) geschrieben: „Sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor.“ Allein eben dieser Ausspruch beweist, dass der Occident nur zögernd dieser ganzen Entwickelung gefolgt ist; denn das unterdessen abgehaltene 5. ökumenische Concil ist hier von Gregor bei Seite gelassen. Auch die Haltung der nordafrikanischen Kirche im 6. Jahrhundert beweist, dass man dort das Schwanken Augustin's in Bezug auf die absolute Autorität der Concilien noch nicht ganz überwunden hatte. Allein die Versuche des päpstlichen Theologen Vincenzi (In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova defensio, 5 T. 1865 f. und De processione spiritus s. ex patre et filio, 1878), die selbständige Autorität der Concilien überhaupt — auch für jene Zeit — in Abrede zu stellen, sind völlig tendenziös und mit der grössten Dreistigkeit gegenüber dem geschichtlichen Thatbestand durchgeführt.

nicht gegen die Autorität rechtmässiger Synoden überhaupt. Nach der 7. Synode stellte sich in der orthodoxen Kirche des Orients der Satz fest, dass die Erkenntnissquellen der christlichen Wahrheit die Schrift und die Bestimmungen der sieben ökumenischen Synoden seien[1]). Man bezeichnete diese als die Tradition schlechthin, ja man nahm und nimmt bis heute nicht selten die Miene an, als besitze die Kirche keine anderen Erkenntnissquellen und Autoritäten, und brauche auch andere nicht.

Diese scheinbar einfache, folgerichtige und allen Bedürfnissen entsprechende Entwickelung löste indess — weder nachdem sie zu Ende gekommen, noch weniger während ihres Verlaufes — alle Schwierigkeiten. Sie hatte aber ferner mit Autoritäten sich abzufinden, die theils von Alters her bestanden, theils in der gegenwärtigen Organisation der Kirche hervortraten. Wie hat man sich zu verhalten bei Lehrstreitigkeiten, in denen eine ökumenische Synode ihr Urtheil nicht abgegeben? Muss nicht in der Kirche in jedem Moment ein deutliches Zeugniss der Wahrheit vorhanden sein, welches alle Zweifelfragen löst und vernehmlich sich kund thut? Welche Bedeutung kommt den Besitzern der grossen Bischofsstühle, den Bischöfen der Apostelgemeinden, vor allem dem römischen Bischof, zu? In allen diesen Fragen sind nicht Entscheidungen getroffen worden, wohl aber ist ein gewisser common sense hervorgetreten: 1) die Kirche spricht auch durch ein einstimmiges, von Alters her erschallendes Zeugniss, und dieses Zeugniss hat nie gefehlt und fehlt in keinem Augenblick. Was immer, überall und bei Allen geglaubt worden ist, ist irrthumsfreie Tradition, auch wenn es sonst nicht beglaubigt ist. Hieraus folgt, ähnlich wie Eusebius bei Feststellung des N. T.'s verfahren ist, dass das Alterthum, die einstimmige Be-

---

[1]) Dieses lehren die jüngeren sog. Symbole der griechischen Kirche und die angesehensten Theologen bis heute ohne jedes Schwanken; s. z. B. Damalas, Ἡ ὀρθόδοξος πίστις, Athen 1877, S. 3 ff.: οὐδεὶς πιστεύει εἰς μίαν ἐκκλησίαν ὁ μὴ ὁμολογῶν ὅτι τὰς ἐκπροσωπούσας ταύτην οἰκουμενικὰς συνόδους τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁδηγεῖ εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν. καὶ ὅτι ἡ ἐκκλησία αὕτη δὲν δύναται νὰ ᾖ ἄλλη παρὰ τὴν ἐπωκοδομημένην ἐπὶ τῆς μόνης ἑνοποιοῦ ἀρχῆς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων· διότι ἡ ἀρχὴ τῶν μερικῶν ὑποχρεωτικῶν ὁμολογιῶν, ἣν καθιέρωσαν αἱ λοιπαὶ ἐκκλησίαι, ἐστὶν ἡ μήτηρ τῆς διαιρέσεως . . . ἡ προμνημονευθεῖσα ἀναγνώρισις τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων ἐστὶ γεγονὸς ἱστορικόν, μηδεμίαν πλέον ἐκκλησιαστικὴν ἀναψηλάφησιν ἐπιδεχόμενον. Die ganze Periode der Concilien gehört nach jetziger griechischer Auffassung zum classischen Alterthum der Kirche; diese Periode ist schon lange abgelaufen.

zeugung und die Katholicität einer Lehre zu erforschen ist, um sie als Kirchenlehre zu beglaubigen. Der Begriff des „Alterthums“ hat sich nun, je weiter die Kirche vorschritt, erweitert und verschoben. Im 4. Jahrhundert galten die für rechtgläubig gehaltenen Lehrer vor Origenes sämmtlich als die alten Lehrer, resp. als vicini apostolorum; speciell letzteres Prädicat dehnte sich allmählich bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts aus (Männer wie Irenäus, Apollinaris von Hierapolis und Hippolyt wurden sogar als γνώριμοι τῶν ἀποστόλων bezeichnet). Dann wurde die ganze Periode der Märtyrer als die alte Zeit heilig gehalten. Allein die Kirche musste in steigendem Masse erkennen, dass mit ihren theologischen „Zeugen“ vor Athanasius, mit den vororigenistischen sowohl, wie mit den nachorigenistischen, für ihre Zwecke nicht viel anzufangen sei. Ihre Namen blieben wohl, mit Ausnahme derer, die zu stark compromittirt erschienen oder schon bei den eigenen Zeitgenossen in üblen Geruch gekommen waren, in heiligem Andenken; aber ihre Werke verschwanden mehr und mehr oder machten Fälschungen Platz. Demgemäss erschienen vom 5. Jahrhundert ab Athanasius und seine orthodoxen Gesinnungsgenossen des 4. Jahrhunderts als die eigentlichen „Väter“. Die Stimmen dieser Männer wurden bei auftauchenden Streitfragen und bald auch auf den Synoden selbst abgezählt. Mit dem Zeugniss des Alterthums schienen solche Lehren ausgestattet, für welche man sich auf die Väter von Athanasius bis Cyrill berufen konnte. Fälschungen haben auch hier nicht gefehlt. Die Schüler des Laodiceners Apollinaris haben solche in grossem Umfange verübt, um die Lehre ihres Meisters im Alterthum wieder zu finden; Andere sind ihnen später gefolgt. Immerhin blieb die Instanz der „Väter“ eine unsichere; sie ist dogmatisch nicht ausgearbeitet worden, so gross auch der Spielraum war, den man ihr gab. Nicht einmal die Frage ist wirklich entschieden worden, wie sich die Inspiration der Concilien zu dem consensus patrum verhält (s. u.). Einen solchen Consensus hatte man oft genug erst herzustellen; man stellte ihn her durch Exegese, resp. auch durch Fälschungen, weil man ihn voraussetzen musste. Nachweise entgegengesetzter Art blieben ohne Wirkung; wohl aber gab man nothgedrungen Mangel an „Akribie“ und einzelne Irrthümer bei einzelnen Vätern zu, ohne die Gesammtauffassung durch diese Concessionen zu modificiren. Man las eben die Väter so zu sagen von rückwärts, d. h. vom Standpunkte des Dogmas der Gegenwart, und deutete ihre unentwickelten oder abweichenden Lehren nach dem Grundsatz des Alles zum Besten

Kehrens[1]). 2) Von Alters her kam den Apostelgemeinden resp. ihren Bischöfen ein besonderes Ansehen innerhalb des historisch-

[1]) Das hier sub 1) Ausgeführte im Einzelnen zu belegen, würde zu weit führen. Nur folgende Punkte seien noch besonders hervorgehoben: 1) Der Bezeugung einer Lehre durch die Concilien tritt die Bezeugung durch „die Väter“, „die alten Lehrer“, „die heiligen Lehrer“ so zur Seite, dass jene oft nur als der Specialfall dieser erscheint. Und dies ist ganz in der Ordnung. Die Kirche besitzt an den Concilien kein continuirliches Zeugniss; ihre Eigenart verlangt aber ein solches. Dasselbe kann nur in dem ununterbrochenen Chorus der rechtgläubigen Lehrer gegeben sein. Auch historisch genommen ist diese Instanz die ältere. Schon Irenäus und besonders Clemens Alex. haben sich auf die seligen Presbyter im Sinne von authentischen Lehrern berufen, und die Conception der Kirchengeschichte des Eusebius umfasst den Gedanken (s. die Vorrede und die Anlage), dass neben der successio episcoporum eine Kette von Zeugen steht, welche in ununterbrochener Aufeinanderfolge schriftlich und mündlich die wahre Lehre zum Ausdruck gebracht haben. 2) Wie sich die Instanz der Bischöfe zu dieser Instanz der Lehrer verhält, darüber hat man keine Bestimmungen getroffen; man konnte sich die Augen vor dieser Frage verschliessen, weil in den meisten Fällen die Lehrer auch Bischöfe gewesen sind; in der Regel sprechen die Griechen, wenn sie an die Zeugen der Wahrheit appelliren, nicht von den Bischöfen, sondern von den alten Lehrern. Anders steht es bei der Mehrzahl der Lateiner seit Cyprian, s. S. 91. 3) Indem man in der Regel auf den Concilien so verfuhr, dass man als Glaubenssatz nur aufstellte, wofür man das Zeugniss der Lehrer zu besitzen glaubte, und auch an die Concilien die Anforderung eines solchen Verfahrens stellte, hob man im Grunde die Idee der Inspiration der Concilien auf und ordnete sie dem continuirlichen Zeugniss der Kirche unter (s. unten). 4) Das Abhören der Autoritäten hat auf dem Ephesinum begonnen; es ist aber auf jedem folgenden Concil immer bedeutsamer geworden; allerdings hatten schon Athanasius und die Arianer über Väterstellen gestritten; aber verglichen mit der Folgezeit hat diese Art des Streits damals noch geringe Bedeutung gehabt. 5) Der Begriff des kirchlichen Alterthums hat successive einen immer grösseren Umfang erhalten; allerdings wurde dabei das wirkliche christliche Alterthum immer undeutlicher und gerieth immer mehr in Vergessenheit. Nach dem 7. Concil rückte die ganze Periode der Concilien in das Licht des classischen Alterthums. Hatte man noch im 4. Jahrhundert, ja bis zu Mitte des 5., die Concilien für eine Neuerung gehalten, so galt jetzt als Charakteristicum der Epigonenzeit, dass Concilien nicht mehr stattfinden, ja unnöthig seien, weil Alles bereits fertig sei. 6) Die Glaubensansicht, dass „die Väter“ in jeder Streitfrage zum Voraus schon entschieden hätten, war eine starke Aufforderung zu Fälschungen und hatte objective und subjective Unwahrheit zur Folge. Dass die Apollinaristen mit Fälschungen im grossen Stil begonnen haben, hat Caspari (Alte und neue Quellen u. s. w., 1879) gezeigt; dass sie aber zahlreiche Nachfolger gefunden haben in allen Parteien, lehren die Concilsacten und Untersuchungen über die Schriften, welche unter dem Namen berühmter Väter im Umlauf gewesen sind. Die Methode, Excerptensammlungen anzulegen, welche seit der Mitte des 5. Jahrhunderts so beliebt geworden ist, war

dogmatischen Beweises zu. Obgleich die Theorie des Cyprian dieses Ansehen geschwächt hatte, so erhielt es sich doch. Augustin hat sich sogar bei der Frage des Umfangs der heiligen Schrift desselben noch erinnert[1]). Nun wuchs aber in Folge der Metropolitan- und Patriarchats-

---

dazu noch besonders geeignet, Fälschungen oder Flüchtigkeiten zu verdecken. 7) Aber eine sichere Ausarbeitung der Instanz der „Väter" ist doch niemals erfolgt. Man lehrte, dass die rechtgläubigen Väter in allen Dingen zusammenstimmen, ja behandelte diese Lehre wie ein Dogma. Das Unterfangen des Stephanus Gobarus (Photius, Cod. 232), die Widersprüche der Väter nachzuweisen, wurde als gottlos ebenso empfunden, wie Eusebius die Haltung des Marcell von Ancyra, der die Berufung auf die „weisesten" Väter ohne selbständige Prüfung getadelt hatte, als unkirchlich beurtheilt hat. Allein selbst Johannes von Damaskus muss es zugeben, dass sonst orthodoxe Väter in einzelnen Stücken abweichende Meinungen gehegt haben (de imag. I, 25), und Photius vollends hat bei seinen gelehrten Studien mehr als einmal Irrthümer der Väter anmerken müssen (s. seine Bibliotheca). Daher ist auch die Frage, wer zu den orthodoxen Vätern gehöre, nie entschieden worden. Es bildete sich die Gewohnheit aus, mit Vorliebe auf Athanasius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill und später auch auf Joh. Damascenus zu verweisen. Im 4. Jahrhundert hat es den Orthodoxen grosse Schwierigkeiten gemacht, dass die antiochenische Synode (268) das Wort Ὁμοούσιος verworfen, das Nicänum es recipirt hatte. Die Behandlung dieser Schwierigkeit bei Athanasius de synod. 43 sq. zeigt, dass man an den Gedanken, das Spätere antiquire das Vorhergehende, nicht gedacht hat, vielmehr gilt eher umgekehrt: οἱ προλαβόντες ἀφανίζουσιν τοὺς μετὰ ταῦτα γενομένους. Desshalb suchte und fand Athanasius Bezeugungen des Ὁμοούσιος vor dem samosatenischen Streit. Schliesslich aber musste er die ganze Frage anders behandeln, d. h. zeigen, dass das Ὁμοούσιος zu Antiochien nur gegen Paul abgelehnt worden sei, um nicht einen Widerspruch in dem Chore der Väter bestehen zu lassen. Dieselbe Schwierigkeit hat um die Mitte des 5. Jahrhunderts der terminus „δύο φύσεις" gemacht; denn er liess sich aus dem Alterthum schlecht belegen. Von Eutyches wird (Mansi VI, p. 700) der Ausspruch berichtet: τὸ ἐκ δύο φύσεων ἑνωθεισῶν καθ' ὑπόστασιν γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν μήτε μεμαθηκέναι ἐν ταῖς ἐκθέσεσι τῶν ἁγίων πατέρων μήτε καταδέχεσθαι, εἰ τύχοι τι αὐτῷ τοιοῦτο παρά τινος ὑπαναγινώσκεσθαι, διὰ τὸ τὰς θείας γραφὰς ἀμείνονας εἶναι τῆς τῶν πατέρων διδασκαλίας. Später hat er diesen Ausspruch als entstellt abgelehnt; sein Advocat hat in seinem Namen ihn also berichtigt: „Die Väter haben auf verschiedene Weise gesprochen, und ich nehme Alles von ihnen an, aber nicht als Glaubensregel (εἰς κανόνα δὲ πίστεως οὐ δέχομαι). Das ist sehr lehrreich. Das Wort erregte in der Versammlung, in der es ausgesprochen, das grösste Entsetzen, und der Sprecher sah sich sofort genöthigt, es durch eine augenblickliche Verwirrung zu entschuldigen.

[1]) Siehe oben Anm. 2 S. 74 und vgl. de peccator. mer. et remiss. I, 50. Hier ist die auctoritas ecclesiarum orientalium (in Bezug auf den Hebräerbrief) erwähnt, und die auctoritas ist für Augustin eine hohe gewesen, weil von den Apostelgemeinden, von den Gemeinden, an die Johannes und Paulus geschrieben haben, vor Allem aber von Jerusalem, das Christenthum ausgegangen ist

verfassung eine neue Aristokratie unter den Bischöfen auf, die ihre Bedeutung von der Grösse und dem Einfluss der bischöflichen Städte empfing. Von der Concurrenz dieses neuen Principes wurden Rom, Alexandrien (die Stiftung der Gemeinde daselbst durch Marcus war um das Jahr 300 unbezweifelt) und Antiochien nicht betroffen; denn hier fiel die besondere Zugehörigkeit zu den Aposteln mit der Grösse der Stadt zusammen. Der politische Factor überwog aber so stark, dass die Stühle von Korinth, Thessalonich u. s. w. und schliesslich auch der von Ephesus[1]) jedes besondere Ansehen einbüssten — nur der von Jerusalem wurde trotz der politischen Bedeutungslosigkeit der Stadt den notablen beigesellt[2]) —, der Stuhl von Konstantinopel aber in die Reihe der ausgezeichneten Stühle eintrat. Im Orient begründete man dies offenherzig mit der politischen Stellung der Stadt Konstantinopel[3]); allein diese Begründung war

---

(„unde ipsum evangelium coepit praedicari"). Dass die Donatisten von den Apostelkirchen getrennt sind, ist desshalb für Augustin ein Beweis dafür, dass sie im Unrecht sind; s. besonders den liber ad Donat. post collat. c. 4, c. 29; auch ep. 52 c. 3 und c. lib. Petil. l. II, c. 51 (Reuter in d. Ztschr. f. K.-Gesch. V S. 361 ff.). Ebenso wie Augustin hat schon Optatus geurtheilt; s. die wichtigen Ausführungen de schism. Donat. II, 6; VI, 3. Aber noch nach der Mitte des 6. Jahrhunderts hat sogar ein römischer Papst, Pelagius I., es rühmend an Augustin hervorgehoben, dass er „der göttlichen Lehre eingedenk, welche das Fundament der Kirche in die apostolischen Stühle setzt, gelehrt habe, diejenigen seien Schismatiker, welche sich von der Lehre und der Gemeinschaft dieser apostolischen Stühle absonderten" (Mansi, Concil. IX p. 716); Pelagius selbst erklärt noch, dass man sich bei auftauchenden Glaubenszweifeln den apostolischen Stühlen anschliessen müsse (l. c. p. 732). Diese Ausdrucksweise ist um so bemerkenswerther, als die römischen Bischöfe des 5. Jahrhunderts in der Regel so gesprochen haben, als käme ihrem Stuhl in einzigartiger Weise die Bezeichnung „sedes apostolica" zu.

[1]) Beim Uebergang des 4. zum 5. Jahrh., s. Hefele, II S. 77 ff. 495 f. 528 ff.

[2]) S. den 7. Kanon von Nicäa und dazu die Ausführungen von Hefele, Bd. I S. 403 f., II S. 213. Erst zu Chalcedon ist Jerusalem zu einem Patriarchat erhoben worden, s. Hefele, II S. 477. 502.

[3]) S. den 3. Kanon von Konstantinopel, Hefele, II S. 17 f. und den 28. von Chalcedon, Hefele, II S. 527 f.: τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα, καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες, τὴν βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ὡς ἐκείνην, μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν. Konstantinopel ist auf Grund dieser unerhörten Legitimirung an die Stelle von Ephesus eingerückt. Noch auf der Räubersynode hatte es jedoch den 5. Platz.

insofern eine unzureichende, als der Stuhl durch seine Gleichordnung mit den Apostelstühlen an den Qualitäten Antheil erhielt, welche diese eben als Apostelstühle besassen[1]). Solche Qualitäten schrieb man jenen Stühlen noch immer zu, ohne indess anzugeben, worin sie eigentlich bestanden. Sie waren nichts Greifbares, und sie galten doch als vorhanden[2]). Sie hafteten aber auch im Sinne der Orientalen in besonderem Masse an Rom. Die Schriften des einzigen abendländischen Schriftstellers vor Hieronymus, der auch im Morgenland gelesen worden ist — des Cyprian —, mussten das Ansehen Roms erhöhen[3]). Aber dieses war an sich schon hoch genug. Als die Stadt der beiden Apostelfürsten, als die Stadt der cathedra Petri, als die einzige Apostelgemeinde im Abendland, als die Gemeinde, welche mehr für die Gesammtkirche gethan, als irgend eine andere, genoss Rom auch im Morgenland doch ein einzigartiges Ansehen[4]). Rom war aber im 4. Jahrhundert der römische Bischof, und mit dem geistlichen Ansehen desselben verschmolzen sich die Erinnerungen an die alte weltbeherrschende Stadt. Sie schwebten in der Luft, seit der Kaiser dort fehlte, und sie hefteten sich zum Theil an den Bischof. In dem grossen arianischen Kampf compromittirten sich die morgenländischen grossen Stühle ausser Alexandrien oder wurden entehrt; die orthodoxen Orientalen suchten und fanden ihre Stütze in Rom[5]). Der Kaiser in Konstantinopel, der

[1]) Protest erhoben bekanntlich in energischer Weise vor Allem Leo I. und seine Nachfolger. Jener ist bei solchem Protest auch für die Rechte der Apostelkirchen überhaupt eingetreten (ep. 106). Die Controverse kann hier nicht verfolgt werden, obgleich sich in ihr die byzantinische Verquickung von Staat und Kirche und die rein kirchliche, freilich auf Fictionen beruhende Stellung der römischen Bischöfe widerspiegelt; s. Hefele, II S. 408. 539 ff. 549 ff. Erst auf der 4. Lateransynode (can. 5), als zu Konstantinopel ein lateinisches Patriarchat bestand (1215), hat Rom den 28. Kanon von Chalcedon anerkannt.

[2]) Obgleich alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel galten, so unterscheidet Leo I. von ihnen doch sehr bestimmt die Bischöfe, welche die Katheder der Apostel geerbt haben; s. seinen Brief an Marcian, den Kaiser (ep. 104).

[3]) Nicht nur Eusebius, sondern auch Theodor von Mopsuestia hat Briefe Cyprians gelesen. Auf dem Ephesinum sind Zeugnisse von ihm verlesen worden; s. Vincent., Commonit. 42. Nach Cyprian hat von den Abendländern Ambrosius ein besonderes Ansehen im Orient genossen. Eine gewisse Autorität genoss auch Augustin.

[4]) S. Bd. I S. 362 ff.

[5]) Ueber das Ansehen des römischen Bischofs im 4. Jahrh. s. Hauck, Der römische Bischof im 4. Jahrh., 1881; Rade, Damasus, 1881; Langen, Gesch. der römischen Kirche, 2 Bd., 1881. 1885. Im Folgenden ist nur von dem Ansehen Roms im Orient die Rede. — Dass die ersten acht Synoden nicht

den grossen Streit beendete, war ein Abendländer, erfüllt mit Hochachtung vor Rom. Die Erhöhung, die er dann doch Konstantinopel zu Theil werden liess, war — wenigstens zunächst — kein Aequivalent für die Erhöhung der Machtstellung, die der arianische Streit Rom gebracht hat[1]). Die Rolle des Beobachters und Schiedsrichters,

---

von den römischen Bischöfen angesagt und ausgeschrieben worden sind, gesteht auch Hefele a. a. O. I S. 8 zu. Seine Ausführungen aber über den Vorsitz auf den Synoden sind tendenziös (S. 29—44). Erst zu Chalcedon haben die Legaten des römischen Bischofs eine besondere Stellung eingenommen; der 6. Kanon von Nicäa enthält, richtig ausgelegt, keine Bevorzugung Roms. Glaublich ist, dass Julius I. den Satz ausgesprochen hat (Socrat., h. e. II, 17): μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας. Das besondere Ansehen des römischen Stuhles im 4. Jahrh. tritt hervor: 1) in dem von Konstantin dem römischen Bischof übertragenen Vorsitz in der Commission zur Untersuchung der donatistischen Sache, 2) in der Art, wie die im Orient bedrängten Nicäner sich an den Bischof von Rom wenden (s. selbst Langen, a. a. O. I S. 425 f.), 3) in dem Ersuchen der Eusebianer, Julius solle die dogmatische Frage entscheiden — sehr bald darauf haben sie freilich, als sie ihre Niederlage in Rom voraussahen, ihren Ton geändert, indessen dem römischen Bischof noch immer ein besonderes Ansehen zugestanden (Sozom. III, 8 φιλοτιμίαν mit Langen durch Ehrgeiz zu übersetzen, scheint mir nicht möglich), jedoch darauf hingewiesen, dass Rom vom Orient sein Christenthum erhalten habe, und dass es ebensowenig eine im Orient entschiedene dogmatische Frage revidiren dürfe, wie die orientalischen Bischöfe die novatianische Angelegenheit nach dem Spruche Roms ihrerseits aufgegriffen hätten (der Brief ist aus Sozom. III, 8 und Athanas., Apolog. c. Arian. 25—35 zu reconstruiren), 4) in dem Schreiben des Julius an die Orientalen (Athanas. l. c.), 5) in dem Kanon 3 und 5 der Synode von Sardika, 6) in dem Ersuchen der Antiochener, resp. des Hieronymus an Damasus, um ein Urtheil in dem antiochenischen Schisma (ep. 16).

[1]) Damasus' Politik hat das Ansehen des römischen Stuhles im Orient nicht zu erhöhen vermocht (s. Rade, a. a. O. S. 137 f.), wohl aber die Art, wie Theodosius I. den arianischen Streit im Orient zunächst entschieden hat: „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat etc.“ Uebrigens ist die neue Sprache, welche Damasus in dem Brief an orientalische Bischöfe (Theodoret, h. e. V, 10) führt, im Orient doch nicht ohne Wirkung geblieben. Er nennt sie meine „Söhne“ statt meine „Brüder“ und spricht nicht mehr, wie frühere Bischöfe, im Auftrage der Synode (es handelte sich doch um eine römische Synodalentscheidung) oder im Auftrage der Occidentalen, sondern Kraft der Autorität seines „apostolischen Stuhles“, der lediglich in Beziehung zu Petrus (nicht auch zu Paulus) gesetzt wird: „Der heiligen Kirche, in welcher der heilige Apostel seinen Sitz hatte und lehrte, wie wir das Steuerruder, welches wir zu führen übernommen haben, in gehöriger Weise lenken sollen, gebührt der erste Rang.“ Mit Recht vermuthet hier übrigens Rade (S. 136), dass Hiero-

die der römische Bischof in den christologischen Streitigkeiten spielen konnte, gewährte ihm die Möglichkeit, sich auf der erworbenen Höhe eine Zeit lang zu behaupten[1]). (Ueber die Aspirationen des alexandrinischen Bischofs und den siegreichen Kampf Leo's wider dieselben s. das 9. Capitel). Kein Zweifel kann darüber bestehen — auch in den Augen der Orientalen haftete an dem römischen Bischof ein besonderes Etwas, was jedem anderen Bischof fehlte, ein Nimbus, der ihm eine besondere Autorität verlieh[2]). Aber dieser Nimbus

---

nymus an diesem Briefe betheiligt gewesen ist, der für die Hebung des Ansehens des römischen Stuhles im Orient Grosses geleistet hat.

[1]) Von Siricius I. ab haben die römischen Bischöfe behauptet, dass sie für alle Kirchen zu sorgen hätten (Coustant, p. 659, ep. 6. c. 1). Ueber Leo's I. Verhältniss zum Orient und zum 4. Concil s. Langen, a. a. O. II S. 10 f., 50 ff. Schon die Briefe seiner Vorgänger in den Orient brauchen häufig die Formel von der väterlichen Sorge. Sehr wichtig ist für das Ansehen des römischen Stuhles die Berufung Cyrills auf Cölestin geworden, vgl. die Sprache der römischen Legaten auf dem Ephesinum, Mansi, III, p. 1279 sq.

[2]) In der Schrift: „Der Papst und das Concil von Janus" (1869) S. 93 heisst es: „In den Schriften der griechischen Kirchenlehrer Eusebius, Athanasius, Basilius des Grossen, der beiden Gregore, Epiphanius ist nicht ein Wort zu finden von Vorrechten eines römischen Bischofs. Der fruchtbarste der griechischen Väter, Chrysostomus, schweigt vollständig darüber und ebenso die beiden Cyrille. Basilius (Opp. ed. Bened. III, 301. ep. 239 u. 214) hat in den stärksten Ausdrücken seine Geringschätzung gegen die Schreiben der Päpste, „dieser übermüthigen und aufgeblasenen Occidentalen, welche nur die Irrlehre befestigen wollten" [in Sachen des Marcellus], ausgesprochen; selbst wenn ihre Briefe vom Himmel herabfielen, würde er sie nicht annehmen". Richtig ist, dass das Ansehen des römischen Bischofs im Orient am Anfang des 4. Jahrhunderts gemäss der nun verbreiteten Ansicht von der apostolischen Succession aller Bischöfe kaum bemerkbar ist, und dass derselbe es in der Folgezeit zu erkämpfen, d. h. die Stellung für sich zu erringen hatte, die einst schon die römische Gemeinde besessen hatte. Darum sind die Zeugnisse für ein besonderes Ansehen des römischen Bischofs im Orient im 4. Jahrhundert in der That verhältnissmässig gering. Aber sie fehlen nicht (s. z. B. Gregor Naz., Carmen de vita sua T. II, p. 9 und Chrysostom. ep. ad Innocent. I.), und von 380 an wächst dasselbe, ohne freilich einen bestimmten, festen Inhalt zu bekommen. Sehr charakteristisch sind in dieser Hinsicht die Kirchengeschichten des Sokrates und Sozommus, die in diesem Punkte jeder Parteilichkeit ermangeln und die allgemeine Meinung wiedergeben. Sie wissen es aber nicht anders, als dass der römische Bischof eine besondere Autorität und eine einzigartige Beziehung zur Gesammtkirche besitzt (s. z. B. Socrat. II, 8. 15. 17; Sozom. III, 8; auch Theodoret's Brief an Leo I.). Lehrreich sind in dieser Hinsicht die Zusammenstellungen von Leo Allatius und i. d. Innsbrucker Theol. Ztschr. 1877, S. 662 f., s. auch drei, zum Theil freilich kritiklos zusammengestellte, aber sehr reichhaltige Abhandlungen des Abbé Martin: „Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome" in

war doch nicht hell und leuchtend genug, um seinem Inhaber eine unantastbare Autorität zu verleihen; er war vielmehr so nebelhaft, dass man ihn auch übersehen durfte, ohne wider den Geist der allgemeinen Kirche zu verstossen. Und er ist allmählich immer schwächer geworden. Je mehr seit der Mitte des 5. Jahrhunderts die inneren Beziehungen zwischen dem Abendland und dem Morgenland aufhörten, je stärker sich der eigenthümlich byzantinische Geist in der verkleinerten Kirche des Orients geltend machen konnte, um so mehr sank das Ansehen des römischen Bischofs. Konstantinopel hat es bei sich vernichtet, als der römische Bischof Ansprüche stellte, die im 4. und 5. Jahrhundert durch die thatsächlichen Verhältnisse und die Noth der Zeit noch gedeckt waren, aber ein halbes Jahrtausend später als die Eingriffe eines fremden Geistes empfunden werden mussten[1]). Doch hielt sich der Gedanke der Einheit der Kirche trotzdem noch lange. Es hob sich nun das allgemeine Ansehen der grossen Patriarchenstühle im Orient, seitdem keine Synoden mehr gehalten wurden — freilich hatten die orthodoxen Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem ihre reelle Bedeutung eingebüsst —, und in das Ansehen jener war theoretisch auch das des römischen Bischofs als primus inter pares, wenn auch nicht unbeanstandet, eingeschlossen. Allein inwiefern die Patriarchen

---

der Rev. des quest. historiq. 1873 (vornehmlich nach orientalischen Quellen), „S. Pierre et S. Paul dans l'église Nestorienne", Paris 1875, „S. Pierre et le Rationalisme devant les églises orientales", Amiens 1876. Die Stellen Mt. 16, 18; Joh. 21, 18 hat man im Orient allerdings niemals auf den Primat Rom's bezogen (s. Janus S. 97). Immerhin ist es wohl zu wenig gesagt — selbst für die Zeit um das Jahr 380 —, wenn Rade (a. a. O. S. 137) bemerkt: „Für die Orientalen war der Bischof von Rom ein Bischof neben anderen, nur Dank seinem Sitze der natürliche Repräsentant der Kirchen der abendländischen Reichshälfte, der gleichsam im Namen der Abendländer die Correspondenz führte".

[1]) Das Ansehen des römischen Bischofs im Orient war also von Anfang des 4. Jahrhunderts bis zur Mitte des 5. im Steigen, hielt sich auf der Höhe bis zur Zeit Justinian's, büsste aber in dieser Zeit seine factische Bedeutung ein und ging dann, die Episode um das Jahr 680 und die nächsten Decennien abgerechnet, langsam abwärts, so jedoch, dass es nie ganz verloschen ist. Jetzt gilt der römische Stuhl als schismatisch; wäre er es nicht, er wäre noch immer der erste. Allerdings hat man ihm gegenüber gerne den Stuhl von Jerusalem, den Stuhl des Jakobus, in späterer Zeit ausgespielt, aber doch kein wirkliches Vertrauen zu dem ersten Rang desselben gewinnen können. S. über die Beurtheilung des Papstthums bei den Griechen Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Or. u. Occ. 1864; Hergenröther, Photius, 3 Bde. 1867 ff.; Gass, Symbolik, S. 216 ff. Feste Kirchenlehre ist im Orient, dass die Kirche kein sichtbares Haupt hat.

in ihrer Gesammtheit wirklich eine dogmatische Autorität sind, ist niemals zur Klarheit gekommen, ja selbst, dass sie es sind, ist nicht deutlich ausgesprochen worden. Ueber ihre Bedeutung neben und in den ökumenischen Synoden schwankte das Urtheil[1]). Auch hier fehlen also feste Bestimmungen. Die Kirche, wie sie ist, mit ihren abgestuften Ordnungen, deren Spitze die Patriarchen bilden, ist eben die Tradition und die Autorität. Aber die Autorität keines Factors in diesem Systeme bedeutet in seiner Isolirung irgend etwas. Er darf sich nicht auf Kosten der anderen geltend machen. Dass er ein Theil des Alterthums ist, darin ist sein Ansehen begründet.

Ad II. Damit ist schon die zweite Frage (s. S. 91) implicite beantwortet. Die Annahme der Inspiration der Concilien schliesst nicht die Fähigkeit derselben, neue Offenbarungen der Kirche zu überliefern, ein, sondern umgekehrt: in der sicheren Bezeugung der alten Lehrüberlieferung beweisen sie ihren besonderen Besitz des heiligen Geistes[2]). Hier musten nun aber die neuen Glaubensformulirungen der Concilien Anstoss erregen. In welchem Masse sie es gethan haben, zeigt der Verlauf der dogmatischen Streitigkeiten. Vor allem hat sich das unbiblische, von der Kirche zeitweise sogar direct abgelehnte Stichwort „Ὁμοούσιος“ nur unter grossen Schwierigkeiten selbst bei Solchen durchgesetzt, die wider die Sache nichts oder wenig einzuwenden hatten. Irgendwie mussten diese Formulirungen als ein

---

[1]) Die Bedeutung der vier Patriarchen (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem) ist hier und dort in hohen Ausdrücken gefeiert worden; besonders in den neueren sog. Symbolen der griechischen Kirche (s. Gass, a. a. O. S. 222 f.) tritt sie hervor. Man hält wohl auch auf einer ökumenischen Synode ihre Anwesenheit oder Vertretung für schlechthin nothwendig; allein nicht nur ist das Mass ihrer Autorität nie bestimmt worden, sondern man hat die wesentliche Gleichheit aller Bischöfe im Orient stets behauptet, und es hat auch die neueste Entwickelung der griechischen Kirche, d. h. ihr Zerfall in völlig selbständige Nationalkirchen, die ganze „Patriarchatsverfassung“, die zu allen Zeiten mehr Behauptung als Wirklichkeit gewesen ist, über den Haufen geworfen. Der Bischof von Alexandrien ist allerdings im 5. Jahrhundert nahe daran gewesen, Oberbischof des Orients zu werden, aber Leo und Pulcheria haben ihn gestürzt.

[2]) S. oben S. 92 f. Sehr merkwürdig hat sich noch Augustin, de bapt. c. Donat. II, 4, 5 ausgesprochen: „Quomodo potuit ista res (die Ketzertaufsache), tantis altercationum nebulis involuta, ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per orbis terrarum regiones multis hinc atque hinc disputationibus et collationibus episcoporum pertractata constaret?“ Also nur eine Sache, die durch häufige Berathungen bereits spruchreif geworden, kann vor ein Concil gebracht und entschieden werden.

alterthümlicher Besitz nachgewiesen werden. Für das Ὁμοούσιος war es bedeutungsvoll, dass ein Concil ein fait accompli geschaffen hatte. Als sich das Wort wirklich durchsetzte, lag das Concil weit genug zurück, um selbst für ein Stück Alterthum zu gelten. Ein Zirkelschluss im Beweise entstand; die Autorität des Concils stützte das des Alters entbehrende Wort, aber die Autorität jedes Concils war doch davon abhängig, dass es alle Neuerungen abschnitt. Für die späteren Formulirungen — man hat sie m. W. niemals aus der παράδοσις ἄγραφος abgeleitet — besass man an zahlreichen Väterstellen ein sie beglaubigendes Material; man fasste sie aber am liebsten als eine Wiederholung des Nicänums, indem man über die Explication ebenso hinwegsah, wie Irenäus seiner Zeit das antignostisch explicirte Symbol (die regula fidei) für das Symbol selbst ausgegeben hatte. Trotz aller Neuerungen behauptete man also, dass Neuerungen in der Kirche überhaupt nicht vorkämen. Ja selbst die Fähigkeit der Concilien, die Lehren authentisch zu expliciren, ist im Orient nicht rund ausgesprochen worden; ein Abendländer dagegen, Vincentius von Lerinum, hat sie behauptet und eine Theorie zu geben versucht. Nach den Unsicherheiten der Griechen über den Begriff der Tradition athmet man wahrhaft auf, wenn man den Versuch dieses Mannes studirt, Licht und Sicherheit in die Frage zu bringen. Indessen ist doch auch im Orient ab und zu älteren Vätern von dem jüngeren Geschlecht die Wohlthat zu Theil geworden, dass ihre Aussprüche unter den Gesichtspunkt gestellt wurden, zu ihrer Zeit sei das Dogma noch nicht explicirt und scharf formulirt gewesen. Diese Auskunft ist streng genommen auf griechischem Boden unstatthaft. Es wird daher von ihr dort nur ein sehr spärlicher Gebrauch gemacht[1]), während

[1]) Man drückte sich im Orient häufiger so aus, dass der betreffende Schriftsteller es an der nöthigen „Akribie“ habe fehlen lassen (s. vor Allem die Urtheile des Photius). Dass aber die Kirche in der betreffenden Zeit die volle Akribie im Dogma noch nicht besessen habe, wurde selten zugestanden. Hier kommt aber ferner in Betracht, dass man im 4. Jahrhundert sowohl im Orient wie im Occident noch zwischen Glaubensfragen im strengen Sinn des Wortes und theologischen Lehren unterschieden und nur Einheit in den ersteren verlangt hat. Aber wie diese Unterscheidung in sich unklar war, da man die Glaubensfragen in theologisch-wissenschaftliche factisch umgesetzt hatte, so ist sie in dem Orient immer mehr eingeschränkt worden, wenn sie auch keineswegs ganz erloschen ist. Augustin hat übrigens noch grosses Gewicht auf die Unterscheidung gelegt und einen weiten Kreis von theologischen Doctrinen angenommen, in welchem die Verschiedenheit die Einheit nicht gefährdet (Stellen bei Reuter, Ztschr. f. K.-Gesch. V, S. 363 ff.). Allein wenn der „Glaube“ selbst

das katholische Abendland sie bis heute in grossem Umfange verwendet [1]).

Der Begriff der Tradition ist also ein ganz unklarer. Das hierarchische Element spielt in ihm der Theorie nach nicht die

eine Doctrin ist, wo hört er auf und wo fängt die Doctrin an? — Ausser der Entschuldigung der mangelnden Akribie, die doch einen Vorwurf enthält, wird auch die Entschuldigung des ἁπλούστερον γεγραφέναι geltend gemacht. Sie schliesst keinen Makel ein. So schreibt Athanasius (de synod. 45) von den Vätern, welche im Jahre 268 zu Antiochien das Ὁμοούσιος verworfen haben: περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος ἁπλούστερον γραφόντες οὐ κατεγένοντο περὶ τῆς τοῦ ὁμοουσίου ἀκρίβειαν. Genau ebenso entschuldigen umgekehrt die Homöer zu Nice die Väter von Nicäa. Einzigartig ist m. W. die Darlegung des Gregor v. Naz. (Orat. 31, 28), die sich nur aus dem zu seiner Zeit noch völlig verworrenen Zustande der Lehre vom h. Geist erklärt: „Wie das A. T. den Vater zwar deutlich, den Sohn aber dunkler verkündigt hat, so hat das N. T. den Sohn geoffenbart, die Gottheit des Geistes aber nur angedeutet“ (man vgl. die montanistischen Behauptungen). „Jetzt aber waltet der h. Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange diese noch nicht angenommen war, die des Geistes, wenn man sich diesen kühnen Ausdruck erlauben darf, noch dazu aufzubürden.“ Man kann an dieser Stelle den Unterschied des Theologen Gregor und des Athanasius studiren.

[1]) So vor allem Augustin, der den Cyprian auf diese Weise entschuldigt und weiter die allgemeine Regel aufgestellt hat, dass, so lange unzweideutige Entscheidungen in einer Frage noch nicht gegeben seien, das Band der Einheit unter den dissentirenden Bischöfen aufrecht zu erhalten sei (de bapt. c. Donat. II, 4, 5). Damit hat Augustin zugegeben, dass die kirchliche Tradition nicht in jedem Moment alle in der Kirche schwebenden Fragen löst. Der donatistische und pelagianische Kampf hat das Nachsinnen abendländischer Theologen über die Tradition wachgerufen. Eine Frucht dieses Nachsinnens ist das Commonitorium des Vincentius von Lerinum, einzigartig, weil ex professo die Frage nach der Tradition hier behandelt ist. Für die Ansichten im Abendland sind die Ausführungen massgebend geworden, dagegen hat das Buch nicht in das Morgenland hinübergewirkt; hier blieben die Vorstellungen von der Tradition in der charakteristischen Unbestimmtheit. Eine kurze Analyse des Commonitoriums ist nothwendig. Bemerkt sei, dass dasselbe sich letztlich gegen Augustin's Gnaden- und Prädestinationslehre richtet, dass aber ein grosser Theil der Regeln aus Augustin stammt.

Nach einer Vorrede, in der Vincentius bemerkt, dass er nur aufzeichne, was er überliefert erhalten habe, stellt er die beiden Fundamente des Glaubens neben einander, das göttliche Gesetz (die h. Schrift) und die Ueberlieferung der katholischen Kirche (1). Die erstere ist an sich ausreichend, aber sie bedarf zu ihrer richtigen Erklärung der letzteren (2). Die letztere umfasst das, was überall, immer und von Allen (oder doch von fast allen Priestern und Lehrern) geglaubt worden ist (3). Diese Kriterien sind also anzuwenden: a) Wenn ein Theil der Kirche sich von der Gemeinschaft des allgemeinen Glaubens lossagt, folgt der Christ der grossen Gemeinschaft; b) wenn der ganzen Kirche durch

erste Rolle. Die apostolische Succession der Bischöfe hat selbst im Abendland für den Traditionsbeweis in thesi keine grosse Be-

eine Irrlehre Gefahr droht, hält er sich an das Alterthum, „welches ja nicht mehr verführt werden kann“; c) wenn er im Alterthum selbst Irrlehre bei einigen Männern oder in einer Stadt oder Provinz antrifft, so folgt er der Entscheidung eines allgemeinen Concils; d) wenn ein solches nicht gesprochen hat, so befragt und vergleicht er die rechtgläubigen Lehrer und hält das fest, was nicht zwei oder drei, sondern Alle gleicherweise in ein und demselben Sinn klar, oftmals und andauernd gelehrt haben (4). Diese Regeln werden illustrirt gegenüber den Gefahren, die der Kirche vom Donatismus (a), Arianismus (b), den Wiedertäufern her gedroht haben (5—10). Hier wird indess zugestanden, dass rechtgläubige Lehrer in einem Punkte in einen Irrthum verfallen sein können und verfallen sind; sie werden trotzdem selig, aber in die Hölle kommen die Epigonen, welche, um eine Häresie zu erregen, nach Schriften irgend eines Alten greifen (wie die Donatisten nach denen Cyprian's), die in unklaren Ausdrücken abgefasst sind und die gemäss der in ihnen herrschenden Dunkelheit mit ihrer Lehre übereinzustimmen scheinen, so dass es aussieht, als ob das, was sie vorbringen, nicht zuerst und allein von ihnen behauptet sei. Solche Leute sind wie Ham, die die Scham ihres Vaters aufdecken (11). Nach diesem Excurs bringt der Verf. Beweise aus den paulinischen Briefen, dass Aenderung am Glauben, überhaupt jedwede Neuerung, das schlimmste Uebel sei (12—14). Zur Prüfung und Versuchung der Seinen hat Gott es zugelassen, dass in der Kirche stehende, also nicht von Aussen eingedrungene Lehrer sich unterfangen haben, in der Kirche neue Glaubenssätze aufzustellen; es wird dabei auf Nestorius, Photin und Apollinaris exemplificirt, ihre Irrlehre dargelegt und der rechte Glaube entgegengestellt (15—22). Am grössten aber war die Versuchung der Kirche durch die Neuerungen des so ausgezeichneten Origenes (23) und des ebenso ausgezeichneten Tertullian (24). Hieran schliesst sich eine ausgeführte Nutzanwendung: die von den grossen Irrlehrern Verführten sollen zu ihrem Heile verlernen, was sie zu ihrem Unheil gelernt haben, und sollen von der ganzen Glaubenslehre der Kirche, was mit dem Verstand erfasst werden kann, erfassen, was nicht erfasst werden kann, glauben; alle Neuerung ist Heillosigkeit und Wahnsinn; die Unwissenheit deckt sich bei den Neuerungen mit der „Wissenschaftlichkeit“, der Blödsinn mit der „Aufklärung“, die Finsterniss mit dem „Licht“. Die reine Wissenschaft der Gottesverehrung ist allein in der allgemeinen, alten, übereinstimmenden Ueberlieferung gegeben (25—27). Im Grunde ist das „Alterthum“ das durchschlagende Kriterium der Wahrheit.

Hieran schliesst sich der zweite Theil, welcher das Eigenthümlichste bringt. Er ist eröffnet durch die Frage, ob es in der Kirche Christi einen Fortschritt in der Religion gebe. Diese Frage wird bejaht; der Fortschritt ist „ein sehr grosser“; aber er besteht in Vertiefung, nicht in Veränderung; er ist organisches Wachsthum der Erkenntniss und zwar der Einzelnen und der Kirche (28); um dies zu illustriren, werden die Bilder vom Wachsthum des Kindes und der Pflanze gebraucht: die Religion wird mit den Jahren befestigt, mit der Zeit erweitert, mit dem Alter feiner ausgebildet; dabei aber bleibt doch Alles im Grunde beim Alten; keine Neuerung findet statt, denn eine einzige Neuerung würde Alles zerstören (29—31). Die Kirche ist nur auf Deutlichkeit,

deutung gehabt. Seit der Zeit der Concilien erschöpft sich auf diesen das Ansehen der Bischöfe als Träger der Tradition. Doch

Licht, feinere Unterscheidung und Kräftigung der Lehre bedacht. „Was hat sie denn auch je anders durch die Beschlüsse der Concilien zu erreichen gesucht, als dass dasselbe, was man vorher schlechtweg glaubte, nachher bestimmter geglaubt würde, dasselbe, was man vorher lässig predigte, nachher eindringlicher gepredigt würde, dasselbe, was man vorher ganz in Ruhe pflegte, nachher um so sorgfältiger ausgebildet würde? Hoc inquam semper neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata [das wird also zugestanden], conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut quod prius a maioribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris conprehendendo et plerumque propter intelligentiae lucem non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando“ (32). Diesem Zugeständniss gegenüber schlägt der Verf. um so stärker auf die „heillosen Worterneuerungen“, wie sie alle Häretiker betrieben haben (33. 34). Noch mehr aber muss man sich in Acht nehmen, wenn die Häretiker sich auf die Schrift berufen (wie z. B. die Arianer gegen das Ὁμοούσιος auf der Schrift entnommene Prädicate), da sind sie die wahren Wölfe in Schafskleidern, die Teufelssöhne, denn auch der Teufel beruft sich auf die Schrift (35—37). Ihrer Auslegung gegenüber hat man, um den rechten Sinn zu treffen, einfach die Kriterien anzuwenden, die c. 4 angegeben worden sind (38). Das letzte derselben war das Aufsuchen der übereinstimmenden Ansichten vieler und grosser Lehrer, wenn in der betreffenden Frage ein Concil noch nicht entschieden habe. Hier folgt nun noch eine Specialanweisung, welche die Unsicherheit jenes Kriteriums sehr deutlich verräth. Man soll es anwenden, nicht bei jeder unbedeutenden Frage, sondern nur, wenigstens hauptsächlich nur, bei der Glaubensregel, ferner nur bei neu auftauchenden Häresieen, „noch ehe sie Zeit gewinnen, die Regeln des alten Glaubens zu fälschen, und bevor sie bei weiterer Verbreitung des Giftes die Schriften der Vorfahren fälschen können. Bereits verbreitete und eingewurzelte Häresieen aber muss man nicht auf diesem Wege angreifen, desshalb, weil ihnen im langen Lauf der Zeit genug Gelegenheit zu Gebote stand, die Wahrheit wegzustehlen“ (!!). Man muss suchen, diese alten Häresieen allein durch das Ansehen der Schrift zu widerlegen (also ein Bankerott des Traditionsprincipes), oder man muss sie als schon verdammte einfach meiden. Aber auch von dem Princip des consensus der Lehrer ist der umsichtigste Gebrauch zu machen; das Princip wird stark verclausulirt; nur wenn es so ist, dass man gleichsam ein ganzes Concil von Lehrern vor sich hat, fällt es in's Gewicht (c. 39). Dann aber darf Niemand es missachten; denn die alten Lehrer sind die „Propheten und Lehrer“, welche Paulus neben die Apostel gestellt und als von Gott der Kirche geschenkt bezeichnet hat. Wer sie verachtet, verachtet Gott. Man muss in der Uebereinstimmung der heiligen Kirchen bleiben, die desshalb heilig sind, weil sie in der Gemeinschaft des Glaubens verharren (40).

In dem sog. zweiten Commonitorium (c. 41—43) wird zuerst recapitulirt, wobei die Sufficienz der Schrift als Quelle der Wahrheit noch einmal hervorgehoben wird. Sodann wird an dem vor drei Jahren abgehaltenen Concil von Ephesus gezeigt, dass man dort keine Neuerung vorgenommen, sondern auf

ist das vielleicht schon zuviel gesagt. Alles war eben unklar. Sofern sich aber die griechische Kirche seit Joh. Damascenus nicht verändert hat, hat der Grieche in der Gegenwart ein ganz bestimmtes Bewusstsein von dem Fundament der Religion. Erkenntnissquelle und Autorität der Wahrheit ist ihm neben der heiligen Schrift die Tradition, d. h. die Kirche selbst, aber nicht als lebendige Macht, sondern in ihren unverrückbaren, tausendjährigen Lehren und Ordnungen. Nach der Tradition, welche die Schrift überliefert hat, ist auch die Schrift zu erklären. Die Tradition ist aber im Grunde noch immer wie bei den ältesten Alexandrinern eine doppelte, eine vollkommen öffentliche — jetzt die der Concilien — und eine tieferliegende — der παράδοσις γνωστική der alten Alexandriner entsprechende.

### 3. Die Kirche.

Cyrill von Jerusalem hat in seinen Katechesen seinen Schülern die Kirche als eine geistige Gemeinschaft vorgestellt. Aber bei der Erklärung des Prädicats „katholisch“ [1]) hat er die Gleichung dieser geistigen Gemeinschaft und der empirischen Kirche vollzogen. Ἐκκλησία heisst sie, weil sie Alle zusammenruft und mit einander vereinigt. Auf Gottes Geheiss thut sie das; denn nachdem Gott die erste Versammlung als „die Synagoge der Bösen“ verworfen hat, weil sie den Heiland gekreuzigt, hat er eine zweite Kirche aus den Heiden gebaut, auf der sein Wohlgefallen ruht, das ist die Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Grundfeste der Wahrheit.

Grund der Aussprüche der h. Väter geurtheilt habe. Es werden die Väter einzeln genannt, deren Schriften dort verlesen worden sind (42). Die Autorität des Concils ist also für Vincentius lediglich in dem strengen Festhalten an dem überlieferten Zeugniss gegeben. Im letzten Cap. folgen noch Aussprüche der zwei jüngsten römischen Bischöfe in demselben Sinn. Die Autorität des römischen Stuhls ist beigefügt, „damit zur Vollständigkeit nicht etwas zu fehlen scheine.“ In der ganzen Ausführung des Vincentius ist vielleicht das Merkwürdigste, dass die Bischöfe als solche (abgesehen vom Concil) gar keine Rolle spielen, und dass speciell der apostolischen Succession derselben in dem Beweise nicht gedacht wird. Die alten „Lehrer“ sind die Instanz. Man sieht — Cyprian hat nicht so durchgeschlagen wie man vermuthen sollte, selbst im Abendland nicht. Im Grunde baut sich der Traditionsbeweis nicht auf der Hierarchie auf.

[1]) Ueber dieses Prädicat s. Bd. I S. 301 n. 1. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts muss der Satz: „καὶ [εἰς] μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν“ in den weitaus meisten provincialkirchlichen Symbolen des Orients enthalten gewesen sein; s. die Arbeiten von Caspari. Das „εἰς“ ist sicher auch auf die Kirche zu beziehen.

Ihr kommen die Prädicate einig, heilig und katholisch allein zu; die Gemeinschaften der Marcioniten, Manichäer und der anderen Häretiker sind Vereinigungen der Gottlosigkeit. Sie ist die Mutter unser Aller, die früher unfruchtbar war; sie ist die Braut Christi. In dieser zweiten Kirche hat Gott Apostel, Propheten und Lehrer und Wundergaben aller Art bestellt; sie hat er mit allen Tugenden geschmückt, als unüberwindlich in allen Verfolgungen erwiesen und jetzt auch den Königen ehrwürdig gemacht, da ihre Grenzen weiter sind als die irgend eines weltlichen Reiches. Sie heisst katholisch, weil sie auf dem ganzen Erdkreise ausgebreitet ist, weil sie allgemein und unablässig alle den Menschen nothwendigen Dogmen lehrt, weil sie alle Menschen ohne Ansehen des Standes in sich befasst und zur wahren Gottesverehrung bringt, weil sie alle Sünden an Seele und Leib heilen kann, und weil sie alle Tugenden und alle denkbaren Gnadengaben in ihrer Mitte hat [1]).

Diese Aussagen Cyrill's über die Kirche enthalten die Quintessenz dessen, was die Griechen allezeit von der Kirche ausgesagt haben. [2]) Sie haben dieselbe mit allen denkbaren Prädicaten, unter Anwendung der ATlichen Aussagen über das Volk Israel geschmückt. [3]) Sie haben sie als die Gemeinschaft des Glaubens und der Tugend verherrlicht und sind in der katechetischen und homiletischen Unterweisung in der Regel bei dieser Bezeichnung stehen geblieben [4]). Ja ihre Haltung ist hier noch in dem Grade archäistisch

[1]) Cyrill., cat. 18, c. 22—27.

[2]) Ueber die abendländischen Lehren von der Kirche s. das folgende Buch. Doch sind dieselben in der Theorie von den morgenländischen nicht so verschieden als von Einigen angenommen wird.

[3]) Auch die Bezeichnung „Stadt" oder „Staat" Gottes ist bei den Griechen nicht selten; Origenes hat sie schon gebraucht, bei Eusebius ist sie häufig. Dagegen wurde die werthvolle Combination „Christus und die Kirche (als Braut)" resp. „die Kirche als der Leib Christi", die schon frühe auf die Stufe einer homiletisch-rhetorischen Betrachtung herabgedrückt worden war, theils in den Hintergrund gerückt, theils durch die Combination „Christus und die Einzelseele" verdrängt. Den Lateinern gegenüber ist in späterer Zeit der Satz, dass Christus das Haupt der Kirche sei, sehr oft geltend gemacht worden; allein er war nicht sehr wirksam; denn da die Griechen den Lateinern zugaben, dass die Kirche eine sichtbare Grösse im gemeinen Sinn des Wortes sei, so war ihre These, diese sichtbare Kirche habe lediglich ein unsichtbares Haupt, von Schwierigkeiten gedrückt. Uebrigens hat schon um d. J. 300 Origenes desswegen Angriffe erfahren, weil er Adam und Eva auf Christus und die Kirche gedeutet hatte (Socrat., h. e. III, 7), während diese Allegorie doch eine sehr alte Ueberlieferung besass. Tychonius hat sie repetirt.

[4]) Dafür gibt es sehr zahlreiche Belege, am zahlreichsten bei dem einfluss-

gewesen, dass sie die Organisation der Kirche entweder gar nicht erwähnt oder — was noch mehr besagen will — die Apostel, Propheten und Lehrer u. s. w., kurz die Geistesträger und -gaben in diesem Zusammenhang genannt haben (s. oben bei Cyrill). Nicht anders steht es noch bei Johannes Damascenus, der in seinem grossen dogmatischen Werke der Kirche überhaupt keine Stelle gegeben hat [1]), und in den neuern sog. Symbolen der griechischen Kirche [2]). Die schwierige Frage, welche Origenes zuerst erörtert und die Augustin im Kampf mit dem Donatismus so eingehend erwogen hat, die Frage nach der Kirche als corpus verum und corpus permixtum, ist im Orient kaum gestreift worden [3]). Man glaubt sich bei der Lectüre griechischer Zeugnisse über die Kirche — sie sind übrigens im Ganzen spärlich — nicht selten im 2. Jahrhundert, ja vor dem gnostischen Kampf zu befinden. Man wird in dieser Haltung der griechischen Väter kein Zeichen besonderer Reife erkennen dürfen. Sie ist ihnen durch die natürliche Theologie einerseits, durch die Verengung, in welcher sie die Aufgabe der Kirche anschauten, andererseits vorgeschrieben worden. Die Erlösung durch Christus bezieht sich der Absicht nach auf das ganze Menschengeschlecht, welches hierbei stets lediglich als die Summe aller Einzelnen aufgefasst wird. Ihrem Erfolge nach ist sie eingeschränkt durch die Freiheit der Menschen, dem Heile durch Sünde zu widerstreben. Die Kirche ist also im Grunde nichts anderes als die Summe aller einzelnen Gläubigen im Himmel und auf Erden. Die Betrachtung, der Kirche als der Mutter der Gläubigen, als einer göttlichen Schöpfung, als des Leibes Christi ist dogmatisch nicht ausgebeutet. Selbst der Gedanke, dass Christus die Menschennatur so angenommen habe, dass Alles, was dieser Natur in ihm widerfahren ist, der Menschheit zu Gute kommt, ist eben nur in Bezug auf die empirische Menschheit, nicht in Bezug auf die Kirche verwerthet, und selbst die Eucharistie hat der Kirche in der Dogmatik nicht zu einem besonderen Platze verholfen [4]).

---

reichen Chrysostomus. Beachtenswerth ist die Behauptung des Epiphanius in der Expos. fid. cathol. c. 3: Ὁ θεὸς, ὁ ἐπὶ πάντων, ἡμῖν θεὸς ὑπάρχει τοῖς ἐκ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας γεννηθεῖσιν. Dieser Judenchrist betrachtete die Kirche und den Kirchengott wie Israel und den Gott Israels; s. das Folgende.

[1]) S. Langen, Joh. Damascenus S. 299 f.

[2]) S. Gass, a. a. O. S. 205 f.

[3]) In den jüngeren Symbolen ist sie behandelt; s. Gass S. 206 f.

[4]) Bei Cyrill von Alexandrien ist die Kirche mehrfach in Zusammenhang

Die Kirche ist trotz des πιστεύειν εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν kein dogmatischer Begriff im strengen Sinn des Worts. Sie gehört nicht in das Gefüge der Lehren von der Erlösung. Und das ist nicht auffallend. So wie das Heilsgut gefasst ist, war ein religiöser Begriff von der Kirche gar nicht zu gewinnen. Gott, die Menschheit, Christus, die Mysterien, der Einzelne — in diesen Factoren ist Alles enthalten.

Aber Anlass über die Kirche Bestimmungen aufzustellen gaben 1) das A. T. und die falsche Judenkirche, 2) die Häresie und die factische Organisation der Kirche, 3) die Verwaltung der Mysterien, 4) der Kampf gegen die römischen Primatsansprüche. Das Erste betreffend, so hatte man schon im 2. und 3. Jahrhundert darüber das Nöthige gesagt; man hatte dem nichts hinzuzufügen; man wiederholte es mit grösserer oder geringerer Animosität gegen die Judenschaft, deren Geschichte bald als der geheimnissvolle Typus der Kirche, bald als das Gegenbild erschien. Das Zweite und Dritte anlangend, so war kein Zweifel, dass die Kirche die wahrhaftige Lehrerin der Wahrheit und die rechte Verwalterin der Mysterien sei[1]). Sie überliefert die μάθησις und sie besitzt die Mysterien. Daher ist es ihr wesentlich — darüber war kein Zweifel —, dass sie die Organisation hat, welche in den Bischöfen und Concilien gipfelt, und dass sie Priester hat, welche die Opfer darbringen und an Gottes Statt richten. Ueber das Erstere ist oben gesprochen worden, das Letztere wird im 10. Capitel zur Sprache kommen. Bemerkenswerth aber ist, dass Dieses viel mehr in den Vordergrund geschoben wird als Jenes. Es ist nicht erst der Pseudoareopagite gewesen, der die Kirche ganz wesentlich unter die Mysterienbetrachtung gestellt und die Hierarchie primär unter dem Gesichtspunkt des Hierurgischen angeschaut hat — er vollendet nur, was Ignatius, Clemens, die Grundschrift der apostolischen Constitutionen, Chrysostomus de sacerdotio[2]) und viele Andere vor ihm oder gleichzeitig entwickelt haben. Den Bischöfen ist die

mit der Menschwerdung und mit der Eucharistie gesetzt worden; aber über die Linie homiletisch-erbaulicher Betrachtung hat er es auch nicht gebracht.

[1]) Sehr prägnant hat Damalas, Ἡ ὀρθόδοξος πίστις (1877) S. 3, die alte Auffassung der Väter wiedergegeben: ἡ δὲ πίστις αὕτη εἰς τὴν μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ἐστὶ πεποίθησις, ὅτι αὕτη ἐστὶν ὁ φορεὺς τῆς θείας χάριτος τῆς ἐνδεικνυμένης εἰς δύο τινά, πρῶτον ὅτι αὕτη ἐστὶν ὁ ἀλάνθαστος διδάσκαλος τῆς χριστιανικῆς ἀληθείας καὶ δεύτερον ὁ γνήσιος τῶν μυστηρίων οἰκονόμος.

[2]) S. III, 4–6; VI, 4, auch die Homilie am Tage seiner Priesterweihe, Montfaucon I p. 436 sq.

Kirche anvertraut worden, weil sie das lebendige Bild Gottes auf Erden sind, Stellvertreter Christi, Theilnehmer an der Wirksamkeit des heiligen Geistes, daher Quelle aller Sacramente. An die Nachfolger der Apostel dachte man viel weniger; die Kirche ist nicht die Hinterlassenschaft der Apostel, sondern Christi und die Stätte des heiligen Geistes [1]).

In der Polemik gegen die römischen Primatsansprüche hat man die Ansicht, dass Christus das Fundament der Kirche und ihr einziges Haupt sei, stark betont, ja diesen Satz selbst einer übertriebenen Schätzung der Apostel überhaupt und des Petrus insonderheit gegenübergestellt.

„Wer aus der Kirche ausscheidet, entzieht sich zugleich den Einflüssen des heiligen Geistes, und nicht leicht wird man unter den Häretikern einen Weisen finden“ — aber welche Stücke die Einheit der Kirche begründen, ist nicht zur Klarheit gekommen. Erst scheint es, als genüge der Glaube und die Tugend, dann aber gehört doch die Antheilnahme an den kirchlichen Mysterien und die Unterwerfung unter die Organisation und die Tradition der Kirche hinzu, ja in praxi stehen diese im Vordergrund. Doch ist im Grunde die Organisation nicht über die Stufe der Bischöfe hinausgeführt trotz aller Redensarten über die Patriarchen: die Kirche ist die rechtgläubige und vollkommene, weil sie an ihrer bischöflichen und priesterlichen Organisation die Gewissheit bietet, die alte, von Christus gestiftete zu sein. In dieser Ueberzeugung — von Glaubenssatz darf man kaum reden — hat sich die Kirche

---

[1]) Natürlich weiss und nennt sich die Kirche „apostolisch“. Allein es ist vielleicht nicht blosser Zufall, dass dieses Prädicat in den Symbolen und sonstigen officiellen Kundgebungen nicht ebenso stereotyp ist wie die anderen (Einheit, Heiligkeit, Katholicität). Die übrigens im Wesentlichen identischen Auslegungen des Wortes „katholisch“ bei den griechischen Vätern hat Söder, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens (1881) S. 95 ff. 110 ff. 113 f. 115 f. gesammelt. „Katholisch“ ist schon vor Eusebius eine Bezeichnung für orthodox gewesen, wie die Interpolationen des Worts in das Martyrium Polycarpi beweisen. Dass das Wort dort in der That interpolirt ist, habe ich in der Zeitschrift „The Expositor“ 1885 Dec. p. 410 sq. zu zeigen versucht. Es mag hier die allgemeine Bemerkung am Platze sein, dass den Abschreibern in Bezug auf solche Prädicate, die in späterer Zeit stehend geworden sind, am wenigsten zu trauen ist (so in Bezug auf Worte wie „Gottesgebärerin“, „Homousios“, „katholisch“ u. ä.). Namentlich die Monophysiten haben Grosses darin geleistet, in ältere Schriften ihre Stichworte zu bringen; den Armeniern soll noch heute nicht zu trauen sein.

selbst immer mehr eingeschränkt; sie hat sich selbst zu einer heiligen Antiquität gemacht [1]).

Aber sie war seit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts nicht mehr die eine Kirche. Die Tradition, welche geschaffen worden war, um die Einheit der Kirche aufrechtzuerhalten, diente schliesslich dazu, sie zu spalten, weil man in steigendem Masse nationale und locale Ueberlieferungen, Ansichten und Gewohnheiten in sie hineingenommen hatte. Die grosse Spaltung in die katholische und die novatianisch-katholische Kirche war noch nicht durch nationale Rücksichten bedingt gewesen, auch nicht von ihnen getragen. Die Spaltung der Kirche in die griechisch-römisch-katholische und die germanisch-arianische empfing ihre Dauer bereits schon durch nationale Gegensätze, aber sie ist vorübergegangen. Dagegen die Spaltung der morgenländischen Kirche in die byzantinische (römische) und die orientalische (nestorianisch-syrische, jakobitisch-syrische, koptische, armenische) ruhte ganz und gar auf nationalen Gegensätzen und dauert, hauptsächlich von den Mönchen conservirt, die trotz aller Weltflucht stets eine nationalkirchliche Haltung eingenommen haben, bis heute fort. Nachdem nun noch das Schisma der byzantinischen (neu-römischen) und der römischen Kirche hinzugetreten war, war die Kirche in drei (vier) grosse, durch die Nationalität unterschiedene Gebiete getrennt. Der germanisch-romanische Westen, die Länder am ägäischen Meer und der in Nestorianismus und Monophysitismus gespaltene Orient. Jedes hatte seine besonderen Traditionen und Autoritäten. Die Orientalen, zerklüftet und unter einander verzankt, fühlten sich doch den beiden anderen Gebieten d. h. den „Römern“ gegenüber als eine Einheit und wussten die Vorzüglichkeit ihrer Kirchen durch hundert Merkmale gegenüber „den Prahlereien der Römer“ an's Licht zu stellen. Sie beurtheilten ihr Land als die Wiege der Menschheit, ihre Kirche als die Urstätte der Religion, und war auch Jerusalem nicht mehr in ihrem Besitz, so blieb ihnen doch die Stätte, da einst das Paradies gestanden [2]). Die

---

[1]) Die Frage, ob die Mitgliedschaft in der Kirche (Einweihung in dieselbe) die Heiligkeit der Christen begründe, oder ob sie von der persönlichen Tugendleistung abhänge, ist im Orient nicht entschieden, aber auch nicht scharf gestellt worden. Die Ursache dieser Unklarheit liegt schliesslich in der Unklarheit, welche bei den Griechen in Bezug auf das Verhältniss von natürlicher Theologie und Dogma überhaupt besteht; s. darüber die folgenden Capitel.

[2]) S. z. B. Elias v. Nisibis, Beweis der Wahrheit des Glaubens (Ausgabe von Horst, 1886 S. 112 ff.).

Neu-Römer rühmten sich ihrer Patriarchate, ihres unveränderten Glaubens und ihrer Nation, die sich nicht an der Kreuzigung Christi betheiligt habe, bei welcher Römer und Barbaren gemeinsame Sache gemacht hätten. Die Römer endlich hatten die Apostelfürsten Petrus und Paulus und den Nachfolger des Petrus, den Papst, mit der von Christus und Konstantin ihm übergebenen Weltherrschaft. Die gemeinsame Grundlage dieser Kirchen war nicht fest genug, um gegenüber den sie auflösenden Momenten Stand zu halten. Das Volksthum war stärker als die Religion.

Litteratur: Jacobi, Die kirchliche Lehre von der Tradition u. h. Schrift. 1. Abth. 1847. Holtzmann, Kanon u. Tradition. 1859 (geht auf die Kirche im Alterthum wenig ein). Söder, Der Begriff der Katholicität der Kirche. 1881. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. 1885. Viel Material bei Schwane, auch in den Schriften, die nach d. J. 1869 zwischen Altkatholiken und römischen Katholiken gewechselt worden sind.

---

## A. Die Voraussetzungen der Erlösungslehre oder die natürliche Theologie.

Die natürliche Theologie hat in der griechischen Kirche keine Entwickelung erlebt; sie zeigt aber Verschiedenheiten, je nachdem der Aristotelismus oder der Neuplatonismus vorwaltet. Man hat unter derselben den Complex von Auffassungen zu verstehen, welche nach der damaligen Ansicht den selbstverständlichen und gewissen Inhalt des menschlichen Geistes bilden, der nur mehr oder weniger verdunkelt ist (s. Cap. 2). In Wahrheit aber sind diese Auffassungen geschichtlich entstanden und entsprechen der Culturstufe, welche die alte Welt — vor Allem durch die Arbeit der griechischen Philosophen — erreicht hatte. Man kann sie zweckmässig in die Lehren von Gott und vom Menschen theilen. Veränderungen haben insofern stattgefunden, als der wörtlich verstandene Bibelbuchstabe immer grösseren Einfluss auf sie erlangt hat. Trotzdem sind die Grundzüge in Kraft geblieben; aber sie sind auf dem Wege von Origenes bis Johannes Damascenus durch fremde Stoffe verschoben und verwirrt worden.

---

## Viertes Capitel: Die Voraussetzungen und Auffassungen von Gott dem Schöpfer als dem Spender des Heils.

I. Die Grundzüge der Gotteslehre waren die aus der Theologie der Apologeten bekannten, wie dieselben durch den Kampf mit dem Gnosticismus theils sichergestellt, theils ergänzt worden sind. Die Speculationen über die Gottheit als τριάς haben die allgemeine Gotteslehre nur wenig modificirt (doch s. Versuche bei Augustin, de trinitate); denn die Einheit, Einfachheit, Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes wurde daneben auf das Bestimmteste festgehalten, resp. es wurde fast immer nur der Vater als ῥίζα τῆς θεότητος ins Auge gefasst, wo die Gottheit, nach ihrem Sein an sich, gegenüber der Welt beschrieben wurde. Der letzte Grund hierfür lag darin, dass die Theologie für die allgemeine Gotteslehre auf ein allgemeines Verständniss rechnete und hier desshalb auf die natürliche Religion und Theologie d. h. auf den Erwerb der griechischen Philosophie recurrirte. Zwar wurde von manchen Vätern (s. besonders Athanasius, de incarn.) zugestanden, dass die Menschen die Gottheit aus der Schöpfung nur noch unsicher oder gar nicht mehr zu erkennen vermögen, und dass die Erscheinung Gottes in Christo daher das Wesen Gottes als des einheitlichen, geistigen und guten Herrn der Welt erst wieder erkennbar gemacht habe; allein factisch handelte es sich hier nur um ein Mehr oder Weniger in Bezug auf die natürliche Kenntniss des geistigen und guten Schöpfergottes. Andere Väter, namentlich die von Aristoteles beeinflussten, haben die Gotteserkenntniss in vollem Umfang für ein angeborenes (s. Arnobius) resp. für ein aus der Betrachtung der Natur stets zu erprobendes Wissen erklärt. Dass einige Väter das Dasein Gottes und sein eigenthümliches Wesen als beweisbar, andere als nicht demonstrirbar bezeichnet haben, macht hier keinen Unterschied; denn die Letzteren lehnten den Beweis nur insofern ab, als Gott nicht auf dem Wege der Ableitung aus einem „Früheren“ gefunden werden könne. Die psychologischen, kosmologischen [Einfluss des Aristoteles zuerst deutlich bei Diodor von Tarsus [1]), vom 6. Jahrhundert ab bei der Mehrzahl der Väter, vor Allem bei Joh. Damascenus [2])] und physicotheologi-

[1]) Derselbe hat den kosmologischen Beweis des Aristoteles selbständig reproducirt, s. Photius, Biblioth. 223.

[2]) S. de fide orthod. I, 3. (12). Alles sinnlich Wahrnehmbare, so auch die höhere Geisterwelt, ist veränderlich; darum muss es einen Anfang haben und

schen Beweise haben sie gegenüber dem Atheismus, Polytheismus, Manichäismus u. s. w. nicht verschmäht. Bei Augustin findet sich bereits der ontologische Beweis angedeutet [1]). Alle diese Beweise wurden freilich stets unter dem Vorbehalt gegeben, dass jede Gotteserkenntniss auf Gott selbst zurückgeführt werden müsse, dass sich dieselbe in dem Masse verdunkele, als der Mensch sich von Gott entfremdet, und dass erst die Schriftoffenbarung Alles klar und sicher mache. Ferner wurde ausdrücklich behauptet, dass Gott als der Unendliche eigentlich unerkennbar sei, weil sein Wesen durch kein Prädicat bezeichnet werden könne. Aber diese Unerkennbarkeit, sofern sie sich in dem Wissen darstellt, Gott sei alles das nicht, was die Creatur ist, galt — bei den Neuplatonikern war es nicht anders — als die werthvolle und richtige Erkenntniss (Athan. ad monach. 2: καὶ εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι, τί ἐστι θεός, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἐστιν) [2]). Darüber hinaus führte die Offenbarung durch den Logos nur insofern, als sie dieses Wissen um den un-

---

erschaffen sein. Es muss also ein Wesen geben, welches erschuf, das ist Gott. Noch zwei andere Beweise finden sich bei Johannes.

[1]) Augustin hat denselben so geführt, dass er zunächst Normen für das menschliche Denken, die also über dem Denken stehen, nachgewiesen hat. Diese Normen (logische und sittliche) setzte er als Wahrheiten, ihren Inbegriff als die Wahrheit. Diese Wahrheit ist eine lebendige Macht; sie existirt also. Damit ist der Weg zur Existenz Gottes gegeben; s. namentlich de lib. arbitr. II, 3—15, aber auch sonst in seinen Schriften, z. B. in den Confessionen, ist dieser Gedanke angedeutet.

[2]) Hierüber war die grosse Mehrzahl der Väter einig. Augustin hat de doctr. I, 6 die Unaussprechlichkeit Gottes in einer Weise beschrieben, die wörtlich mit den Sätzen der Basilidianer (Hippol., Philos. VII, 20) übereinstimmt. Augustin schreibt: „Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum deo? Immo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia deus ineffabilis est, quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest.“ Basilides: Ἔστι γάρ, φησίν, ἐκεῖνο οὐχ ἁπλῶς ἄρρητον, ὃ ὀνομάζεται· ἄρρητον γοῦν αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐδὲ ἄρρητον· καὶ γὰρ τὸ οὐδ᾽ ἄρρητον οὐκ ἄρρητον ὀνομάζεται, ἀλλὰ ἔστι, φησίν, ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου. Man war also dort, wo die Basilidianer schon im 2. Jahrhundert waren. Auch die Katechumenen wurden so unterrichtet; s. Cyrill, cat. 6 c. 2: οὐ τὸ τί ἐστι θεὸς ἐξηγούμεθα . . . ἐν τοῖς περὶ θεοῦ μεγάλη γνῶσις τὸ τὴν ἀγνωσίαν ὁμολογεῖν. Aehnliches sehr häufig bei Plotin. In der Vita Plot. des Porphyrius c. 23 wird der höchste Gott also definirt: ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρύμενος.

endlichen Geist und sein unaussprechliches Wesen sicherstellte und ihn an seinem Abbilde erkennbar machte [1]). Die vom Neuplatonismus beeinflussten Väter nahmen aber ferner an, dass Gott in unmittelbarer Weise dem contemplativen Asketen, der sich auf dem Wege zur Vergottung befindet, in seiner Lichtfülle anschaulich werden kann, eine Auffassung, die der Areopagite mit einer scholastischen Theorie (Negation, Eminenz, Causalität) der Erkennbarkeit Gottes verbunden hat [2]).

II. Das Wesen Gottes ist unsterbliche Substanz, und es wurde — wie dies bereits aus der Methode der Gotteserkenntniss sich ergibt — in erster Linie durch die Prädicate des Ungewordenseins, der

[1]) Doch beginnt die Dogmatik des Joh. Damascenus mit Joh. 1, 18, Mtth. 11, 17 u. 1. Kor. 2, 11.

[2]) Die frappirende Behauptung einiger Schüler Lucian's (nach Philostorgius) und der extremsten Arianer (Eunomius und Aëtius), nicht aber des Arius selbst, dass man Gottes Wesen so gut erkennen könne, wie Gott sich selbst und wie man sich selbst erkennt, hängt mit ihrer Christologie und ihrem Aristotelismus auf's Engste zusammen. Argumentirten die orthodoxen Väter, dass der unaussprechliche Gott nur an dem Logos und durch das Wirken desselben erkannt werden könne und dass Gott daher unerkennbar sei, wäre der Logos nicht sein ihm wesensgleiches Abbild, so mussten jene Arianer diesem Einwurf dadurch begegnen, dass sie die an sich bestehende Erkennbarkeit Gottes auch innerhalb der christologischen Controverse betonten. Bei dieser These mussten sie freilich von der Natur Gottes absehen und sich auf den Willen beschränken, wie er in der Schöpfung und in der Wahrheitspredigt des Logos sich deutlich manifestirt habe. Diese Beschränkung war für sie keine solche; denn es kam ihnen überhaupt nur, wie auf die Kenntniss des göttlichen Willens, so auch auf die Zurückführung der Menschen unter die Herrschaft des göttlichen Willens (nicht auf die Theilnahme an der göttlichen Natur, sofern dieselbe nicht schon in der Ausstattung des Menschen gegeben, an; s. Socrat., IV, 7; Epiph., h. 76, 4 und die Gegenbemerkungen der Kappadocier. Ihre Ausführungen sind überboten durch die völlig neuplatonische Gotteslehre des Areopagiten, von der indess Augustin in der einen Richtung seines Denkens nicht weit entfernt gewesen ist. Der Areopagite nimmt bereits jene für länger als ein Jahrtausend massgebende Haltung ein, in welcher sich die Behauptung vollständiger Unerkennbarkeit Gottes (wegen seiner Lichtfülle) und die geheimnissvolle Annahme einer sinnlich-übersinnlichen Erkennbarkeit auf Grund der Verschmelzung des Gottes-Geistes mit dem Menschen-Geist die Waage halten. Auf ihn geht auch die kataphatische und apophatische Theologie zurück — die Sache war freilich längst da — d. h. die Methode, via eminentiae und via negationis über Gott Aussagen zu machen; s. seine Briefe, die Schrift de divinis nominibus und den Anfang des Tractats de mystica theologia. Die Bedeutung des Joh. Damascenus für die Folgezeit liegt darin, dass er die neuplatonischen und aristotelischen Momente in der Gotteslehre verknüpft hat; s. de fide orthod. I, 1—4.

Unendlichkeit, der Geistigkeit und der obersten Ursache bestimmt, welche sämmtlich im Zusammenhange mit den Beweisen für das Dasein Gottes erwiesen wurden. Die Gottheit ist das pneumatische Ὄν, welches, weil es nicht Welt ist, das überweltliche, die Welt schlechthin beherrschende, eine, untheilbare, unvergängliche, unveränderliche, übergute und apathische Wesen ist, dem allein im strengen Sinne ein wirkliches Sein zukommt (die aristotelisch beeinflussten Väter betonten vor Allem die Zwecke setzende geistige Macht und Ursächlichkeit der Gottheit). Gott ist die intelligible Wesenheit und die unendliche Vernunft. Sofern von diesem Wesen (secundum hominem) behauptet wird, dass es g u t sei, drückt dieses Prädicat zunächst nichts anderes aus, als dass es vollkommen sei d. h. in sich sein volles Genüge und seine Seligkeit habe und dass es daher nicht neidisch sei (s. namentlich Athanas. adv. pagan., auch die Katechesen Cyrill's). Aber die Güte der Gottheit wurde auch aus der Thatsache der Offenbarung Gottes, zunächst aus der Schöpfung, sicher gestellt und hatte hier den Sinn, dass Gott, sofern er der gütige ist, Wesen an seiner Seligkeit habe Theil nehmen lassen wollen und diese seine Absicht unter allen Umständen durchsetze. Diese naturalistische Auffassung von der Güte Gottes ist durchbrochen worden von Augustin; denn er versteht unter der Gottheit als dem summum bonum die L i e b e s m a c h t, welche den Menschen ergreift und ihn aus der Welt- und Eigensucht zu dem Frieden und der Seligkeit führt. Aber auch bei Augustin ist dieser Gedanke auf das engste mit der naturalistischen Betrachtung verknüpft.

Was die Eigenschaften Gottes betrifft, so suchten die Väter, indem sie von solchen sprachen, den Gedanken einer Vielheit in Gott oder die Vorstellungen von Accidentellem in Gott abzuweisen. Nur für das menschliche Denken kommen dem absoluten, vollkommen einheitlichen Wesen Eigenschaften zu als die verschiedenen Darstellungen desselben in Beziehung auf das Endliche. Die Erhabenheit über Zeit und Raum stellt sich als E w i g k e i t und A l l g e g e n w a r t dar; letztere Eigenschaft begründet zugleich die A l l w i s s e n h e i t und die A l l m a c h t. Diese wurde von den Vätern durch den doppelten Gedanken eingeschränkt, dass sie durch den guten Willen Gottes umschrieben sei und der menschlichen Freiheit Spielraum gelassen habe [1]). Die These des

[1]) Einstimmig wurde von den griechischen Vätern mit allem Fatalismus und mit der Astrologie auch der Gedanke abgelehnt, dass Gottes Vorherwissen

Origenes von der Beschränktheit der Allwissenheit hat in späterer Zeit keine Anhänger gefunden.

Aus der Güte (Vollkommenheit) Gottes [1]) wurden alle denkbaren ethischen Eigenschaften abgeleitet. Allein sie kamen nicht zu der ihnen gebührenden Bedeutung, weil die abstracte Vorstellung, dass Gott der Vergelter sei, d. h. die Guten belohnt und die Bösen bestraft, trotz aller neuplatonischen Philosophie die Grundlage aller Gottesvorstellungen bildete, sofern man überhaupt Ethisches berücksichtigte. Diese Betrachtung aber — sie galt als die „natürliche“ — ist indifferent gegenüber dem Gedanken, dass die Menschen als Gottes Geschöpfe von ihm abhängig sind, dass sie eine innere Einheit bilden sollen und dass ihr Leben einem bestimmten Ziele zugeführt wird, d. h. sie ist indifferent gegenüber der christlich-religiösen Betrachtung. Sie gibt dem Menschen volle Selbständigkeit gegenüber Gott und zersplittert die Menschheit in eine Gruppe unzusammengehöriger Individuen. Sie stammt aus der Antike — die Götter sind gerecht, weil sie lohnen und strafen, beides in Coordination gedacht —, und sie hat ihr Recht innerhalb des beschränkten Horizontes, in welchem die Bürger antiker Gemeinwesen standen [2]). Es haben aber bedeutende Ansätze, das herrschende Schema zu corrigiren, bei den Vätern nicht gefehlt. Schon Origenes hatte die Gerechtigkeit Gottes auch als eine Form der Liebespädagogie Gottes zu betrachten versucht; allerdings hat ihn die Vorstellung, mit der Strafgerechtigkeit sei stets ein Pathos verbunden, zu diesem Versuche mit angeleitet. Der fortgesetzte Kampf mit dem Dualismus (Manichäismus) machte den Nachweis, dass Macht, Güte, Weisheit

---

fatalistisch wirke und die Ursache der menschlichen Thaten sei, resp. dass die Weissagung zwingend auf den Verlauf der Ereignisse einwirke. Man lehrte vielmehr, dass das Vorherwissen eine Folge der im voraus geschauten Ereignisse sei. Aber Augustin hat sich bei dieser Vorstellung nicht vollkommen beruhigt. Er hat sie durch den Gedanken vertieft, dass die Totalität alles Geschehens vor Gott in beständiger Gegenwart stehe.

[1]) Von ihr gilt aber der Satz des Gregor von Nyssa (περὶ ψυχ. κ. ἀναστασ. Oehler S. 92): Παντὸς ἀγαθοῦ ἐπέκεινα ἡ θεία φύσις, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀγαθῷ φίλον πάντως, διὰ τοῦτο ἑαυτὴν βλέπουσα καὶ ὃ ἔχει θέλει καὶ ὃ θέλει ἔχει οὐδὲν τῶν ἔξωθεν εἰς ἑαυτὸν δεχομένη. Ἔξω δὲ αὐτῆς οὐδέν, ὅτι μὴ ἡ κακία μόνη, ἥτις, κἂν παράδοξον ᾖ, ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει. οὐ γὰρ ἄλλη τίς ἐστι κακίας γένεσις, εἰ μὴ ἡ τοῦ ὄντος στέρησις. Τὸ δὲ κυρίως ὂν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις ἐστίν· ὃ οὖν ἐν τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι πάντως ἐστίν.

[2]) S. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. 1882, dazu Ritschl i. d. Th. L. Z. 1883, Col. 6 f.

und Gerechtigkeit in der Gottheit zusammen gehören [1]), noch immer nothwendig. Aber es klafften doch bei fast allen Vätern die Prädicate Güte und Gerechtigkeit auseinander. Der Grund hierfür ist auch darin zu sehen, dass man bis auf Augustin hin mit dem Begriff der Gutheit Gottes als der sittlichen Heiligkeit nicht Ernst machte, und dies beruhte wiederum auf der eigenthümlichen Methode der Gotteserkenntniss, die vom Begriff des Endlichen durch Sublimirungen zur Gottheit aufsteigen wollte [2].) Die Gotteslehre blieb an diesem wichtigsten Punkte mit Unsicherheiten, ja mit Widersprüchen behaftet: Das apathische Ὄν und wiederum der richterliche Vergelter [3]) — innerhalb der letzteren Vorstellung aber die Coordination von Güte und Gerechtigkeit und doch das Ueberragen der ersteren über die letztere. Der Ausweg, den schon die Alexandriner nach dem Vorgang Philo's ergriffen haben [4]), Gott den Vater als den schlechthin gütigen, den Logos aber als den gerechten hinzustellen, ist ein Ausdruck der Verzweiflung an der Lösbarkeit des Problems, zeigt noch einmal recht deutlich, dass man die (Straf-)Gerechtigkeit nicht ohne affectiones humanae zu denken vermochte, deren höchstens der Logos fähig sei, und ist interessant als Gegenstück zu der umgekehrten Vorstellung, die man in späterer Zeit befolgt hat [5]). Klar aber ist schon hier, warum die Erlösungslehre in der alten Kirche nicht zur Versöhnungslehre werden konnte. Sollte der eigenthümliche Vollzug der Erlösung gerechtfertigt und seine innere Nothwendigkeit nachgewiesen werden, so musste ein Bewusstsein von der den Vergeltungsgedanken überragenden Heilsabsicht Gottes einerseits, von der sittlichen Heiligkeit Gottes andererseits nicht nur vorhanden sein, sondern das

---

[1]) Diese vier Eigenschaften hat Gregor von Nyssa in der grossen Katechese besonders betont und zu vermitteln versucht.

[2]) Diese Methode ist aber von Augustin selbst keineswegs verschmäht worden.

[3]) In dieser Gestalt ist die Gotteslehre zu den mittelalterlichen Theologen gekommen. Die Nuancen in der scholatischen Theologie und die Widersprüche in ihr sind dadurch bedingt, dass man zwischen den beiden Vorstellungen: Gott als das intelligible Ὄν und Gott als der Vergelter, abwechseln musste. Die Einen haben das Eine, die Andern das Andere stärker betont. In gewissen Lehren konnte man nur jene, in anderen nur diese Vorstellung brauchen.

[4]) S. Bigg, The Christian Platonists of Alex. (1886) p. 12 f.

[5]) Nach dieser — im Mittelalter — erscheint Gott vielmehr als der streng gerechte, Christus als der gütige. Doch hatte sich die Vorstellung von der Güte geändert.

Fundament der Betrachtung bilden. Davon aber kann bei den Vätern nicht die Rede sein [1]).

III. Die kosmologischen und die ihnen verwandten anthropologischen Probleme haben die Väter in äusserlichem Anschluss an Genes. 1—3 mit dem ganzen Apparat der damaligen Philosophie bearbeitet und ihr wissenschaftliches Bedürfniss nach einer rationalen Weltauffassung hier befriedigt. Die Auffassungen sind daher in den Details sehr verschieden; aber sie haben im Ganzen friedlich neben einander gestanden, und dies ist ein Beweis dafür, dass die Differenzen das Mass der Uebereinstimmung zu ihrer Voraussetzung hatten, welches für die Einheitlichkeit der Lehrbildung genügte.

Bei der Kosmologie im eigentlichen Sinn des Worts sind die Differenzen am geringsten gewesen. Die Aufgabe der Theologen des 4. Jahrhunderts war, die Kosmologie des Origenes in besseren Einklang mit den Forderungen der Glaubensregel zu setzen, sie dem Berichte Gen. 1 mehr anzupassen und die manichäische Kosmologie zu überwinden. Seit den letzten Decennien des 4. Jahrhunderts wurde der langsame Gang der Entwickelung durch heftige Bekämpfung der Kosmologie des Origenes beschleunigt und im Wesentlichen die vororigenistische, kirchliche Anschauung — nun aber als wissenschaftliche Theorie — wiederhergestellt [2]). Doch blieb die Vorstellung von einer oberen Geisterwelt, die sich ur- und

[1]) In den unteren Schichten der Gemeinden und in einigen orientalischen Secten (Audianer) hielten sich die anthropomorphischen Vorstellungen von Gott, dass er eine menschenähnliche Gestalt, einen Leib u. s. w. habe. Sie wurden aber auch in einigen mönchischen Kreisen (z. B. von den Mönchen der sketischen Wüste) und selbst von einigen Bischöfen festgehalten. Seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts wurde zugleich mit der Bekämpfung des origenistischen Spiritualismus auch diese ihm entgegengesetzte Ansicht bekämpft (Sozom. VIII, 11). Die stoische Anschauung von der Körperlichkeit Gottes hat nach Tertullian kaum einen Vertreter gehabt; denn die Ansicht des Lactantius von der „figura“ und den „affectus“ Gottes ist nicht stoisch, sondern volksthümlich realistisch. Ueberhaupt hielt sich mit der realistischen Eschatologie im Abendlande auch in der Gotteslehre viel Anthropomorphes und zwar selbst bei solchen Theologen, die nebenbei einem blassen eklektischen Moralismus gehuldigt haben. Sehr lehrreich ist das Geständniss des Augustin (Confess. l. V fin.; VI, 3), dass er erst durch die Predigten des Ambrosius von dem Vorurtheil abgebracht worden sei, die katholische Kirche lehre eine dem Menschen ähnlich gestaltete Gottheit. Bedenkt man, wie viel Augustin vor seiner Bekehrung mit katholischen Christen verkehrt und wie viel er von der Kirche gehört hat, so kann man nicht annehmen, dass lediglich er selbst an jenem Vorurtheil Schuld gewesen ist.

[2]) S. das Edict Justinian's gegen Origenes und die 5. Synode von Konstantinopel, Hefele, Concil. Gesch. II² S. 786—797.

vorbildlich zu der gegenwärtigen Welt verhält, bestehen und warf noch immer ihren Schatten auf diese [1]). Andererseits führten die

[1]) Nach Origenes ist die gegenwärtige Welt nur ein Straf- und Läuterungsort. Diese Ansicht, welche der alten gnostischen sehr nahe kam, ist abgethan worden; aber die Vorstellung einer oberen Welt der Geister ist geblieben, deren mit Stofflichkeit behaftetes Abbild unsere Welt sei. Wo diese Vorstellung kräftig war, musste doch ein guter Theil der Stimmung, welche den Origenes (nach Plato) unserer Welt gegenüber erfüllt hat, sich behaupten. Sie hat den rechtgläubigen Vätern niemals gefehlt, und sie fehlt den Griechen auch heute nicht. „Die Welt ist ein Ganzes, aber getheilt in zwei Gebiete, deren höheres das nothwendige Prius und Vorbild des niederen ist“ — das ist noch heute die griechische Ansicht (s. Gass, Symbolik S. 143 f.). „Gott hat zuerst und durch blosses Denken alle Himmelskräfte als Darsteller seiner Herrlichkeit aus dem Nichtsein hervorgerufen, und diese intelligible Welt (κόσμος νοερός) ist der Ausdruck ungestörter Harmonie und dienenden Gehorsams.“ Der Mensch gehört beiden Welten an. Nicht den Werth eines Dogmas aber doch eines weit verbreiteten Theologumenons hat die Vorstellung von dem Stufengang der Weltschöpfung, wie sie der Areopagite ausgeführt und Joh. Damascenus, de fide orth. II, 2—12, eingebürgert hat. Sie ist neuplatonisch-gnostisch, und ihre Aufstellung und Anerkennung zeigt, dass die Unbefriedigung, welche Origenes angesichts des Schöpfungsberichts Gen. 1 empfunden hat, noch immer getheilt wurde. Nicht dafür hat man ein lebendiges Interesse, wie Pflanzen, Fische und Vögel geworden sind, sondern wie von der Spitze der Gottheit das Geistige ausgeströmt ist bis zum Menschen hin. Daher der κόσμος νοερός, dessen Eigenthümlichstes darin besteht, dass er Abstufungen (διακοσμήσεις) hat (3), die wieder in Ordnungen (3) bis zu den Erzengeln und Engeln zerfallen (s. Dionys. de divina hierarch. 6 sq. und Joh. Damasc., l. c. c. 3: πᾶσα ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκε. ταύτας ὁ θεῖος ἱεροτελέστης εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις: Seraphim, Cherubim, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, Fürstenthümer, Erzengel, Engel. Ein Ansatz hiezu schon App. Constit. VII, 35). In der Schöpfung ist das System von geistigen Kräften von oben nach unten gebaut worden, welches in der Heiligung durch die Mysterien aufwärts zu durchschreiten ist. Die Verbindung der Schöpfungsvorstellung mit dem cultischen System oder besser der Entwurf des Schöpfungsgedankens nach Massgabe des für die Askese und Heiligung entworfenen Progresses ist das Bedeutsame. Das ist der griechischen Theologie trotz aller Ablehnung des Origenes, des Neuplatonismus und Gnosticismus geblieben. Aber auch im Gebiete des Materiellen hat man für das Warme, Kalte, Feuchte, Trockene, für Feuer, Luft, Erde und Wasser, für die vier Lebenssäfte u. s. w. stets ungleich mehr Interesse gehabt als für die kindlichen Elemente, mit denen der ATliche Schöpfungsbericht rechnet. Dennoch hat man Alles unter den Titel des „Sechstagewerks“ gebracht und in thesi die Allegorien des Origenes hier verworfen. Die Exegese von Gen. 1 wurde das eigentliche Doctorproblem bei den griechischen Vätern. Die bedeutendsten haben Schriften über das Hexaëmeron geschrieben; unter denselben ist das Werk des Johannes Philoponus in wissenschaftlicher Hinsicht das fortgeschrittenste (περὶ κοσμοποιίας); es ist nicht vom Platonismus, sondern von Aristoteles abhängig, obgleich es den letzteren auch bekämpft.

trinitarischen Kämpfe dazu, zwischen Schaffen, Machen, Erzeugen und Emaniren präcis zu scheiden, und so erhielt der Begriff der Schöpfung aus Nichts erst jetzt seine strenge Ausprägung. Aber es hielten sich bis über den Anfang des 5. Jahrhunderts hinaus neuplatonische Vorstellungen über dem Ursprung der Welt selbst bei einigen Bischöfen, während daneben die manichäische Weltauffassung sich heimlich verbreitete und bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts selbst unter den Klerikern Anhänger fand. Der Satz: Gott selbst, der die Weltidee von Ewigkeit in sich getragen hat, hat durch den Logos, der alle Ideen umfasst, in freier Selbstbestimmung diese Welt, welche einen Anfang gehabt hat und ein Ende haben wird, nach dem Vorbild einer von ihm geschaffenen oberen Welt in sechs Tagen aus dem Nichts geschaffen, um seine Güte zu beweisen — darf als die Quintessenz, zugleich als die allen weiteren Speculationen Raum gebende Voraussetzung der rechtgläubigen Väter seit dem 5. Jahrhundert gelten.

Die göttliche Vorsehung zu rechtfertigen und Theodiceen zu liefern, war durch den Manichäismus und Fatalismus einerseits, durch die grossen politischen Katastrophen und Calamitäten andererseits veranlasst. Es wurde gelehrt, dass Gott seiner Schöpfung fort und fort nahe bleibt, sie erhält und leitet. Hierbei erschienen die vernünftigen Wesen in ihrer numerischen Gesammtheit als der eigentliche Gegenstand der göttlichen Providenz. Die Vorsehung wurde auch gegenüber der laxen und unsicheren Form, in welcher sie die früheren und die damaligen monotheistischen Philosophen bekannten, vertheidigt und im Princip als eine auch das einzelne Geschöpf schützende anerkannt. Doch brachten es hier die christlichen Theologen selbst nicht zu voller Sicherheit. Die Ueberordnung der Vorsehung über die menschliche Freiheit gestand man zu, sofern man behauptete, dass weder diese noch das aus ihr stammende Uebel die Durchführung der göttlichen Absichten zu hindern vermöge. Aber mit der Erlösung durch Christus und mit der Kirche wurde der Vorsehungsglaube nicht in eine feste Verbindung gesetzt; denn er galt eben als Voraussetzung derselben und als ein Stück der natürlichen Theologie. Daher ermangelte er auch einer strengen Abzweckung. Die antike Unsicherheit in Bezug auf den Umfang und die Art der Vorsehung wirkte nach [1]),

[1]) Daher hier und dort eine befremdende Casuistik zu bemerken ist und Ausnahmen statuirt werden.

und die empirischen Beobachtungen in Bezug auf die Unzweckmässigkeit gewisser Einrichtungen und Vorkommnisse in der Welt konnten von einer Betrachtung nicht überwunden werden, die selbst eine naturalistische Basis hatte. Doch in dem Masse als die sichere und wirkliche Erkenntniss Gottes erst aus der christlichen Offenbarung abgeleitet wurde, wurde auch anerkannt, dass der Vorsehungsglaube erst durch Christus versichert worden sei und dass die Christen unter der besonderen Vorsehung Gottes stehen [1]). Das Problem der Theodice wurde dadurch gelöst, dass 1) die creatürliche Freiheit als etwas zweckmässiges und gutes nachgewiesen wurde, mit welcher aber die Möglichkeit des Bösen und des Uebels nothwendig gesetzt sei, 2) dadurch, dass dem Bösen die Wirklichkeit im höheren Sinne abgesprochen wurde; denn das Böse als das von Gott, dem Princip alles Seienden, Abgelöste galt als das Nichtseiende [2]), 3) dadurch, dass die mala poenae oder das Uebel als zweckmässige Läuterungsmittel vertheidigt wurden, und endlich 4) dadurch, dass man die Leiden der Zeit als indifferent für die Seele darstellte. Einige ältere Väter, wie z. B. Lactantius, haben übrigens sogar die Nothwendigkeit des Bösen im Interesse des Moralismus, damit Tugend möglich sei, betont [3]). Aber solche Ansichten sind im Kampfe mit dem Manichäismus ausgestorben [4]).

In Bezug auf die himmlischen Geister, die zu der oberen Welt gehören, ja dieselbe bilden, standen den rechtgläubigen Vätern folgende Punkte fest: 1) dass dieselben von Gott geschaffen seien (s. das Symb. Nic.); 2) dass sie mit Freiheit begabt, aber ohne stoffliche Leiblichkeit (ἐγγύτατα τοῦ ἀσωμάτου) seien; 3) dass sie eine Krisis durchgemacht haben, nach welcher ein Theil derselben im Guten beharrt habe, ein anderer abgefallen sei; 4) dass die guten Geister Werkzeuge der göttlichen Weltregierung seien, deren Wirksamkeit den Menschen nützlich und förderlich sei, ja in das cultische System der Gnadenmittheilung gehöre; 5) dass die Wirklichkeit des Bösen in der Welt auf die bösen Geister und namentlich auf deren

---

[1]) Grade der Vorsehung wurden überhaupt unterschieden.

[2]) Dieser platonische Satz erfreute sich seit Origenes der weitesten Verbreitung, s. besonders Athanasius und die Kappadocier; aber die Antiochener haben nicht anders geurtheilt. In besonderer und eigenthümlicher Weise fructificirt hat ihn Augustin.

[3]) Lactant., instit. div. II c. 8. 12, V c. 7.

[4]) Wie und in welcher Weise sie Augustin gehegt hat, darüber s. das 2. Buch.

Haupt, den Teufel, zurückzuführen sei und dass dieselben eine nahezu schrankenlose Macht auf Erden ausüben, indessen doch zur Sünde den Menschen nicht zwingen, sondern nur anreizen können, auch durch den Namen Christi, das Kreuzeszeichen und die Sacramente unfehlbar verscheucht werden[1]). Was das Verhältniss der guten Engel zu den Menschen betrifft, so wurde die Ueberordnung derselben über die Menschen in ihrer jetzigen Beschaffenheit betont, andererseits aber auch gelehrt, dass der Mensch in seiner Vollendung den Engeln mindestens gleich sein werde. Aus Jenem ergab sich eine gewisse Verehrung der Engel, die jedoch in älterer Zeit keine eigentlich religiöse gewesen ist (die Synode von Laodicea [um 360] erklärte in ihrem 35. Kanon den Engelcult für Abgötterei) und durch die Vorstellung, dass das Werk Christi auch eine geheimnissvolle Bedeutung für die obere Welt habe, niedergehalten wurde. Allein immer mehr wirkten auch hier die polytheistischen Bedürfnisse der Menschen auf die Glaubensvorstellungen ein, und allmäh-

[1]) Dass man die Existenz himmlischer Geistwesen glauben müsse, darüber bestand kein Zweifel. Origenes hat, de princip. praef. 10, diesen Glauben zur Kirchenlehre gerechnet. Was im Texte rubricirt ist, darf als die Quintessenz des allgemein Giltigen betrachtet werden. Allein ein solches hat sich erst im 6. Jahrhundert eingestellt. Bis dahin hat auch an diesem Punkt eine Art von biblischem „Realismus“ mit der origenistischen d. h. griechisch-philosophischen Ansicht über die Geisterwelt in Streit gelegen. Die Behandlung der Frage bei dem Areopagiten und ihre kirchliche Gutheissung ist ein Triumph der neuplatonischen Mystik über die Biblicität. Dass in dieser Richtung noch weiter gehende Tendenzen nicht ganz ausgerottet waren, zeigt der Hesychastenstreit des 14. Jahrhunderts, resp. die Annahme eines unerschaffenen göttlichen Lichtes, welches nicht Gottes Natur, aber eine von ihm selbst verschiedene, specifische Energie sei und geschaut werden könne (s. Engelhardt in Illgen's Ztschr. 1838 H. 1 S. 68 ff. Gass, die Mystik des Nik. Kabasilas 1849 S. 1 ff., ders. in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl.). Man begnügte sich also nicht mehr mit dem Logos, oder vielmehr, da die Scholastik diesen mit Beschlag belegt hatte, suchte die Frömmigkeit nach einem Neuen. Es sollte das leisten, was der Logos nicht mehr leistete — erschaubare Offenbarung Gottes zu sein, er selbst und doch nicht er selbst; denn er selbst ist schlechthin ruhendes Wesen; also er selbst als spürbare Energie gedacht und empfunden. Doch reichte in dieser Hinsicht die Theorie des Areopagiten aus; denn mochten der Lehre nach die Geister als geschaffene Wesen gelten, empfunden wurden sie als göttliche Kräfte, also als Emanationen, als Abstrahlungen des vollkommenen Lichtes, welche in abgestufter Weise dem Menschen fasslich sind und ihn der Gottheit annähern. Hier liegt eine grosse Differenz mit der abendländischen Auffassung vor; im Morgenland ist die platonisch-gnostische Aeonenlehre nicht völlig abgethan worden. Im Abendland hat man die Gliederung der Engelmächte wohl acceptirt, aber nicht den Trieb der Frömmigkeit, dem dieselbe entstammt.

lich stellte sich, je ferner dem christlichen Volke die Gottheit selbst durch die Speculation gerückt wurde, mit dem Gedanken der Intercession der Engel[1]) eine Verehrung derselben ein, welche allerdings erst auf der 7. ökumenischen Synode 787 kirchlich fixirt wurde (als προσκύνησις im Unterschied von λατρεία[2]). Noch Gregor I. hatte den Engeldienst zur vorchristlichen Religionsstufe gerechnet. Die oben zusammengestellten Lehrpunkte über die Engel sind die Unterlagen für eine grosse Anzahl sehr verschiedener Auffassungen geworden, die sich theils im Gegensatze zur origenistischen Lehre, theils unter Einfluss derselben, theils auf Grund der Exegese (namentlich von Genes. 6), theils in Folge volksthümlich-griechischer und philosophischer Reminiscenzen gebildet haben. (Man speculirte über den Zeitpunkt der Schöpfung der Engel, über die Art und die Weise dieser Schöpfung, über die Geistigkeit, resp. die höhere Leiblichkeit der Engel, über ihre Functionen [Schutzengel, Genien], über die Art des Falls der bösen Engel[3]), über Ordnung und Eintheilung der Engel und über vieles Andere). Auch hier wurde schliesslich die origenistische Lehre, die in der Wiederbringung der abgefallenen Geister gipfelte, ausdrücklich abgelehnt. Dagegen erhielt die neuplatonische Auffassung von den Geistern und ihren Ordnungen, resp. die gnostische von den das Göttliche vermittelnden Aeonen in der kirchlichen Engellehre immer mehr Bürgerrecht und wurde durch den Areopagiten mit dem mystischen Systeme der Welterleuchtung und der Mittheilung des Göttlichen an das Creatürliche verknüpft. Es war eine uralte Vorstellung (s. den Hebräer- und 1. Clemensbrief), dass Christus im Himmel der Hohepriester und Vorsteher (προστάτης) der gläubigen Menschen vor Gott sei. Diese Vorstellung hatte, nach dem Vorgang Philo's, schon Clemens Alex. dahin ausgebildet, dass Christus im Verein mit den ihm untergebenen Engelmächten die Kräfte des Himmlischen den Menschen vermittele, dass er sich als θῦμα ἄπυρον dem Vater für die Menschen immerdar opfere, dass der heilige Geist mit den Engeln die himmlische und die irdische Kirche

---

[1]) Dieser Gedanke ist allerdings uralt, aber er lag früher nur an der Peripherie.

[2]) Sie war längst — schon im 4. Jahrhundert — im Gange; s. die wunderthätigen Oratorien des h. Michael; Sozom. II, 3; Theodoret in Coloss. T. III p. 355 ff.

[3]) Ueber den Teufel, „den Fürsten der die Erde umgebenden Rangklasse", s. die Ausführung bei Joh. Damasc., de fide orthod. II, 4. Der Teufel und die Dämonen haben aus freiem Willen widernatürlich sich von Gott abgekehrt.

in stetem Zusammenhang halte — kurz, der Gedanke einer himmlischen, abgestuften Hierarchie mit himmlischen Opfern, Intercessionen u. s. w., wie er auch bei den Valentinianern sich findet, lag an den Grenzen der Speculation des Alexandriners. Noch reicher sind diese Gedanken bei Origenes ausgebildet: das Opfer Christi bezieht sich auch auf die Himmlischen, und die in Harmonie gebrachte obere Welt dient der Erlösung der unteren. Die neuplatonische Religionsphilosophie bestärkte diese Gedanken. Andererseits ist von Ignatius ab die leitende Körperschaft der Gemeinde auf Erden als Hierarchie aufgefasst worden, welche das Himmlische repräsentirt und in Wirksamkeit setzt. Es bedurfte nur der Combination beider Gedanken — der Sohn, der heilige Geist und die Engelschaaren einerseits, das irdische Priesterthum andererseits — und eine neue Stufe kirchlicher Theosophie war erreicht. Der Pseudoareopagite hat sie zuerst gewonnen (nachdem sie allerdings schon Clemens Alex. deutlich genug angedeutet hatte, s. Strom. VI, 13, 107 und a. a. St.: Die drei Wohnungen im Himmel entsprechen einerseits den Engelabtheilungen, andererseits der dreigetheilten Hierarchie auf Erden). Ueber ihre Verbreitung in den Kreisen syrischer monophysitischer Mönche s. Frothingham, Stephen bar Sudaili 1886.

Diese ganze Vorstellung ist doch im Grunde nichts anderes, als ein verschämter Ausdruck für den Gedanken, dass die Anlage der Schöpfung selbst, wie sie von der Gottheit herunterreicht bis zum Menschen, die Mittel zur Erlösung einschliesst, und dass, wie in dem Wesen der abgestuften Schöpfungen die Entfernung von der Gottheit begründet ist, so auch zugleich die Zurückführung. Diese Auffassung, welche der ATlich-christlichen schroff entgegensteht, verträgt sich weder mit der Vorstellung der Schöpfung, noch mit der einer geschichtlichen, einmaligen Erlösung; sie ist gnostisch-neuplatonisch, d. h. heidnisch. Dieser Charakter ist lediglich verdeckt, indem 1) in Worten allerdings die Schöpfung festgehalten wurde, und indem 2) statt der Aeonen vielmehr Jesus Christus, der heilige Geist, Engelmächte mit biblischen Namen, ferner Sacramente, Opfer und Priester erscheinen, deren Existenz und Wirkung aus dem Werke Christi abgeleitet wurde.

Die Wurzel dieser ganzen Auffassung liegt schliesslich darin, dass der Logos, welcher mit dem Sohne Gottes identificirt wurde, immer noch als der Ort und Träger aller Ideen, aus denen sich die Welt auswirkt, aufgefasst worden ist. Selbst Athanasius ist nicht im Stande gewesen, diese Vorstellung völlig zu corrigiren (s. Atz-

berger, Die Logoslehre des heiligen Athanasius 1880, S. 138 ff.). In Folge derselben sind auch die einsichtigsten Väter wehrlos geworden gegenüber Speculationen, welche die Erlösung aus der Kosmologie ableiteten.

Litteratur: S. die hier besonders ausführlichen Darlegungen von Nitzsch, Dogmengesch. I S. 268 - 287, 328—347. Schwane, Bd. II S. 15—108; 272 - 328.

---

## Fünftes Capitel: Die Voraussetzungen und Auffassungen vom Menschen als dem Subject des Heilsempfangs.

Die Lehren von der Beschaffenheit und der Bestimmung des Menschen gehören nach Auffassung der Väter in das System der natürlichen Theologie. Dies ergibt sich daraus, dass sie sämmtlich auf dem Grunde der Kosmologie aus dem ursprünglichen Zustande des Menschen das Wesen des in der christlichen Erlösung geschenkten Heiles, resp. den Vollendungszustand zu ermitteln bestrebt gewesen sind, wenn auch die Restriction galt, dass wir mehr erhalten werden, als wir denken und erwarten können, und wenn auch factisch das in den Anfangszustand erst zurückverlegt wurde, was man erwartete und aus der geschichtlich entstandenen religiös-sittlichen Selbstschätzung ableitete. Als gemeinsame Ueberzeugung und Voraussetzung aller weiteren Auffassungen, die hier nach den speculativen und empirischen Erkenntnissen der Väter und nach dem jedesmaligen Zwecke ihrer Untersuchungen ganz besonders verschieden ausgefallen sind, lässt sich nur die Gruppe von Sätzen aufstellen: Der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch ist ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen. Er ist von Gott mit Vernunft begabt worden, um sich für das Gute zu entscheiden und unsterbliches Leben zu geniessen. Diese Bestimmung hat er, indem er sich der Sünde, verführt aber freiwillig, hingegeben hat und noch immer hingibt, verfehlt, ohne jedoch die Möglichkeit und Kraft eines tugendhaften Lebens und die Fähigkeit zur Unsterblichkeit eingebüsst zu haben. Durch die christliche Offenbarung, welche der verdunkelten Vernunft durch volle Gotteserkenntniss zu Hülfe kommt, ist jene Möglichkeit gekräftigt und die Unsterblichkeit wiederhergestellt und angeboten worden. Ueber Gut

und Böse entscheidet also die Erkenntniss. Der Wille ist, genau genommen, nichts Moralisches. Auf diesem Grunde waren sehr verschiedene Ansichten möglich. Erstlich fragte es sich, was ursprünglicher Besitz und was Bestimmung des Menschen gewesen ist; damit im Zusammenhang zweitens, wie weit die Natur des Menschen in Anspruch zu nehmen ist und wie weit eine ursprünglich verliehene Gnadengabe; demgemäss drittens, wie weit und wie tief die Folgen der Sünde reichen; viertens ob die leere Freiheit das Wesen des Menschen constituirt oder ob es nicht doch seiner Natur entspricht, gut zu sein; fünftens zog man die philosophische Frage nach der Constitution des Menschen hier herein und beantwortete sie verschieden (dichotomisch, trichotomisch, Umfang und Spielraum der σάρξ im Menschenwesen in ihrem Verhältniss zum πνεῦμα und zur Sünde); sechstens handelte es sich um das Verhältniss des creatürlichen πνεῦμα zum göttlichen, resp. um den Ursprung des menschlichen Geistes; siebentens endlich — und vor Allem —: man besass eine doppelte Erkenntnissquelle, den Bericht der Genesis mit einer realistischen Auslegung, die allen „geistigen" Vorstellungen Hohn zu sprechen schien, die man aber doch zu respectiren hatte, und den betreffenden Abschnitt aus der Theologie des Origenes, den man in steigendem Masse als kirchlich unerträglich empfand und der doch Ausdruck der religionswissenschaftlichen Ueberzeugung war, in welcher die Väter, sofern sie wissenschaftlich dachten, selbst standen. Unter solchen Umständen waren verschiedene Auffassungen — Compromisse aller Art — nothwendig; man ist aber schliesslich kaum irgendwo über das hinausgeschritten, was schon Irenäus geboten hatte. In dem letzten Niederschlag, wie er in der Dogmatik des Joh. Damascenus vorliegt, ist Manches realistischer als bei Jenem, im Ganzen aber ein Typus der Lehrbildung erreicht, der unzweckmässiger, verworrener und minderwerthig ist. Nur über die wichtigsten Punkte sollen im Folgenden einige Ausführungen gegeben werden:

I. Da als Zweck der Weltschöpfung die Erschaffung vernünftiger Wesen galt, die Gottes Ebenbild darstellen und an seiner Seligkeit Theil nehmen könnten, so folgte daraus, dass das Vermögen freier Selbstbestimmung und die Fähigkeit zur Unsterblichkeit zum Begriff des Menschen gehören und daher für unverlierbar gelten. In der Idee der angeborenen Freiheit aber fassten die Kirchenlehrer sämmtlich die Vorstellungen von der vernünftigen und sittlichen Anlage des Menschen überhaupt zusammen und be-

stimmten diese als die Fähigkeit, Gottes Willen wahrhaft zu erkennen, ihn zu befolgen und sich somit über die Natur zu erheben. Diese Gesammtanlage — es bleibt dabei zweifelhaft, ob in ihr die leere Freiheit oder die auf das Gute gerichtete Freiheit die Natur des Menschen ist — charakterisirt den Menschen als ein Geistwesen und eben darum als ein Ebenbild Gottes. Als dieses Ebenbild hat der Mensch Gott gegenüber Selbständigkeit, d. h. dasselbe begründet zunächst nicht die dauernde Abhängigkeit von Gott und kommt nicht in solcher Abhängigkeit zum Ausdruck, sondern es begründet vielmehr die Freiheit gegenüber Gott, so dass der selbständige Mensch nunmehr nur dem Gesetze Gottes d. h. jener Ordnung untersteht, kraft welcher er seinem Verhalten gemäss entweder belohnt oder bestraft wird. Die Beziehung auf Gott erschöpfte sich somit in der ein für alle Mal gesetzten adeligen Constitution des Menschen, wurde aber hier, indem man sich mit den unvernünftigen Thieren verglich, als göttliche Gnadengabe auf das Höchste geschätzt und lebhaft empfunden. Indessen weichen die Väter bereits darin von einander ab, dass die Einen (wie Athanasius, s. schon Tatian) zur Natur des Menschen im strengsten Sinn des Worts nur den creatürlich-sinnlichen Wesensbestand rechneten, hinsichtlich dessen der Mensch vergänglich ist, und alles Weitere als der Menschennatur inhärente Gnadengabe Gottes darstellten, die Anderen die sittliche Fähigkeit, Vernunftbegabung und Gotteserkenntniss in die Natur des Menschen miteinschlossen (so die Meisten; sehr energisch Joh. Damascenus, der das Gute als das Naturgemässe wiederholt bezeichnet; s. de fide orth. II, 30. III, 14), die Dritten endlich sogar die Unsterblichkeit (als Besitz, nicht nur als Bestimmung) zu den natürlichen Eigenschaften der menschlichen Seele rechneten. Diese Unterschiede, welche indess für die Dogmatik nicht besonders ins Gewicht fallen, da doch bei Allen schliesslich die Natur als Gnadengabe und die Gnadengabe als Naturausstattung galt, sind theils durch die verschiedenen psychologischen Auffassungen der Väter, theils durch den Standort bedingt gewesen, von dem aus sie die Probleme untersucht haben (von der Erlösungslehre aus — so Athanasius — oder auf Grund moralischer oder empirisch-philosophischer Betrachtungen). Innerhalb der Psychologie stand nur fest, dass die Grundform des menschlichen Wesens eine zweifache ist, eine geistige und eine leibliche. Diese Auffassung blieb auch dort bestehen, wo die Seele selbst als etwas körperliches resp. als nur ἐγγύτατα τοῦ ἀσωμάτου vorgestellt wurde.

Sehr viele griechische Väter folgten aber der platonisch-origenistischen Ansicht, nach welcher der Mensch aus Geist, Leib und Seele (die Seele als verbindendes Band zwischen beiden) besteht. Consequent durchgeführt leitete diese Ansicht immer wieder zu der Auffassung des Origenes (Philo), dass der Geist im Menschen allein das wahre Wesen desselben constituire, dass er seine eigene, auch vorzeitliche Geschichte habe, dass er an sich in die Welt des Uebernatürlichen und Göttlichen gehöre und dass ihm der Körper nur ein Kerker sei, der abgestreift werden müsse, bevor der Geist in seinem wahren Sein sich darstellen könne. Um diesen Consequenzen zu entgehen, die im gnostischen Kampf bereits discreditirt waren und im Streit mit dem Neuplatonismus und Manichäismus immer wieder abgelehnt werden mussten, hat man verschiedene Wege eingeschlagen, unter denen auch der oben bereits angedeutete sich befand, den Geist lediglich als ein donum superadditum zu fassen, als religiöses Princip, welches sich nur bei den frommen Menschen fände. Allein diese Auskunft ist selten gewählt worden, vielmehr wurde die ganze so wichtige und entscheidende Frage in hundert von Detailfragen erstickt, die man aus dem Berichte der Genesis hervorlockte oder in denselben eininterpretirte. Die stets zunehmende Beschränkung der allegorisch-spiritualisirenden Methode der Exegese in Bezug auf Gen. 1 ff. führte die Väter nolens-volens zu Annahmen, die ihrem religionswissenschaftlichen Denken fern standen. Die einzige Stelle aber in jenem Bericht, welche die spiritualistische Auffassung zu begründen schien — Gott blies dem Menschen seinen Odem ein —, bewies zuviel und musste daher fallen gelassen werden [1]). Der Auffassung des Origenes, dass der Leib ein Kerker der Seele sei, stellte man die andere, ebenfalls

---

[1]) Was Augustin ep. 205, 19 ausgeführt hat, ist schliesslich die Meinung auch der meisten griechischen Väter gewesen, soweit sie nicht dem Neuplatonismus völlig ergeben waren: „Vis etiam per me scire, utrum dei flatus ille in Adam idem ipse sit anima. Breviter respondeo, aut ipse est aut ipso anima facta est. Sed si ipse est, factus est .... In hac enim quaestione maxime cavendum est, ne anima non a deo facta natura, sed ipsius dei substantia tamquam unigenitus filius, quod est verbum eius, aut aliqua eius particula esse credatur, tamquam illa natura atque substantia, qua deus est quidquid est, commutabilis esse possit: quod esse animam nemo non sentit, qui se animam habere sentit.“ Aber der Gedanke, welcher dem letzten Wort des sterbenden Plotin zu Grunde liegt (Porphyr., Vita Plot. c. 2): πειρῶμαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, ist doch von vielen griechischen Vätern nicht ganz überwunden worden.

antike, gegenüber, dass der Mensch vielmehr ein Mikrokosmos sei, der aus den beiden geschaffenen Welten, der oberen und der niederen, Bestandtheile empfangen habe. Allein diese Auffassung — die einzige, welche eine zusammenhängende, der origenistischen Lehre formell ebenbürtige Theorie einschliesst, — musste eine blosse Theorie bleiben, da die ihr entsprechende Ethik, resp. das sittliche Ideal, die letzten Ziele der herrschenden Theologie nicht für sich hatte. Wo nicht direct auf die anthropologischen Fragen oder auf den biblischen Bericht reflectirt wurde, da tritt überall zu Tage, dass der alte platonische Gegensatz von Geist und Leib von den Vätern als der Gegensatz von Werthvollem und Abzutödtendem angesehen und das irdisch-Creatürliche am Menschen als eine hemmende, zu überwindende Schranke empfunden worden ist. Das Mönchthum und die eschatologische Aussicht auf Vergottung sind die Proben dafür, wie tiefgehend die dualistische Ansicht, der freilich durch den Satz von der Auferstehung des Fleisches die Spitze abgebrochen war, die praktischen Anschauungen und Hoffnungen bestimmt hat, während die theoretischen Lehren über das Wesen des Menschen mit einem tiefen Widerspruch behaftet blieben und schliesslich in Folge des Biblicismus zwecklos und wüst geworden sind.

Zusatz. Die verschiedenen psychologischen Ansichten der Väter spiegeln sich in den verschiedenen Theorien über den Ursprung der einzelnen Seelen wieder. Die älteste Theorie ist die traducianische des Tertullian, die auch von einigen Griechen (Gregor von Nyssa, Anastasius Sinaita) vertreten worden ist, nach welcher die Seelen zusammen mit den Körpern aus der Zeugung entstehen. Ihr steht die präexistentianische des Origenes schroff gegenüber, die im 4. Jahrhundert noch viele Anhänger gehabt hat, aber immer mehr in Misscredit gerieth und schliesslich auf der Synode zu Konstantinopel 553 ausdrücklich verdammt worden ist [1]). Nach ihr sind alle Seelen zusammen mit der oberen Welt von Gott auf einmal geschaffen worden und gerathen successive in die untere Welt und in die Leiblichkeit. Die vermittelnde Ansicht — eine Auskunft der Verlegenheit — ist die creatianische, welche

[1]) Schriftbeweise für die Lehre von der Präexistenz der Seelen haben nicht gefehlt (s. Joh. 9, 2). Hieronymus hat dieselbe eine Zeit lang festgehalten; selbst Augustin ist unsicher gewesen, und sogar noch zur Zeit Gregor's des Grossen war man im Abendland zu einer runden Verwerfung noch nicht gekommen (s. ep. VII, 53).

im Laufe des 4. Jahrhunderts sich immer mehr durchsetzte und seit dem Anfang des 5. als die verbreitetste bezeichnet werden kann, wenigstens im Abendland. Nach der creatianischen Theorie schafft Gott die Seelen immerfort und pflanzt sie den Embryonen ein. Das Morgenland hat sich damit begnügt, die origenistische Theorie abzulehnen. Der grösste Theologe des Abendlandes, Augustin, hat zu keiner festen Ansicht über den Ursprung der Seele gelangen können.

Die verschiedenen Ansichten der Väter spiegeln sich ferner in den verschiedenen Auffassungen von dem Ebenbild Gottes im Menschen. Die religiöse und die moralistische Betrachtung sollten an diesem Punkte vermittelt werden; denn ganz hat die erstere doch nicht gefehlt. Sieht man von solchen Theologen ab, welche das Ebenbild Gottes schon irgendwie in der Gestalt des Menschen verwirklicht sahen, so hielten fast Alle daran fest, dass dasselbe in der Vernunft und Freiheit gegeben sei. Allein dabei konnte man sich nicht völlig beruhigen, da der Mensch trotz Vernunft und Freiheit von Gott loszukommen, also factisch ihm ungleichartig zu werden und zu sterben vermag. Andererseits aber stand den Theologen fest, dass Gutheit und sittliche Reinheit niemals anerschaffen werden können. Um das Problem zu lösen, sind verschiedene Wege eingeschlagen worden. Die Einen hoben die Prämisse des unverlierbaren Ebenbildes auf und behaupteten, dass die Ebenbildlichkeit, wie sie in dem geschenkten Geiste beruhe durch die sündige Sinnlichkeit völlig verloren gehen könne. Der Geist kehre zu Gott wieder und der Mensch falle auf die Thierstufe zurück. Allein diese Lösung schien desshalb unbefriedigend, weil man trotz ihrer die immer noch bestehende Freiheit zum Guten festhalten musste. Man konnte also keinen rechten Ernst mit dieser Theorie machen. Die Andern sahen die Ebenbildlichkeit auf Grund der Vernunft und Freiheit in der Bestimmung des Menschen zur Tugend und zur Unsterblichkeit, ohne doch anzugeben, was sich denn eigentlich durch die Verfehlung dieser Bestimmung geändert habe. Die Dritten endlich unterschieden nach dem Vorgang des Origenes zwischen εἰκών und ὁμοίωσις und sahen jenes in der unverlierbaren geistigen Anlage des Menschen, diese in der sittlichen Aehnlichkeit mit Gott, die freilich stets eine auf Grund der natürlichen Ausstattung zu erwerbende sei. Die Väter haben sich, wie diese Uebersicht zeigt, bei dem Gedanken nicht beruhigen wollen, dass die unverlierbare geistige Naturausstattung des Menschen

das göttliche Ebenbild sei, aber sie haben keinen Weg gefunden, der sie über denselben hinausführen konnte. Ihre Auffassung von dem sittlich Guten als dem Product der menschlichen Freiheit hinderte sie daran. Um so stärker betonen und preisen sie, gleichsam zum Ersatz, die in der Naturbeschaffenheit des Menschen offenbarte Güte Gottes als des Schöpfers.

Die verschiedenen Ansichten der Väter spiegeln sich endlich in der Auffassung vom Urstande. Das Christenthum führt den Menschen in den Zustand seiner begriffsmässigen Vollkommenheit zurück. Dieser Zustand aber muss irgendwie am Anfang bereits vorhanden gewesen sein, da die Schöpfung Gottes vollkommen ist, und da die Genesis lehrt, dass der erschaffene Mensch gut und im Zustande der Seligkeit (Paradies) war. Andererseits kann er aber nicht perfect gewesen sein, da die Vollkommenheit des Menschen nicht anders als durch die Freiheit zu Stande kommen kann. Das Problem spitzt sich hier zu einem vollkommenen Widerspruch zu, der indess auch schon bei Irenäus deutlich vorliegt: der menschliche Anfangszustand muss dem Vollendungszustand congruent sein und er muss doch nur ein Vorläufiges gewesen sein. Diese capitale und unlösbare Schwierigkeit, in welcher wiederum die empirisch-moralistische und eine religiöse Auffassung concurriren, ist von den Vätern auf verschiedenem Wege zu lösen versucht worden. Man versuchte an der Seligkeit des Paradieseszustandes etwas abzudingen (so sehr viele Väter), resp. die Vorstellungen von ihr qualitativ anders (phantastisch-sinnlich) zu gestalten, als die Vorstellungen von der Vollendung, man erklärte demgemäss (Gregor von Nyssa), dass der Paradieseszustand im Hinblick auf den Fall des Menschen von Gott selbst nicht als ein vollkommener angeordnet worden sei, oder man verdeckte die Widersprüche oder aber man entschloss sich in Nachfolge des Origenes, die historische Deutung des Paradieseszustandes ganz abzulehnen und sich einen Urstand selbständig zu construiren. Der letztere Weg gewährte im Zusammenhang mit der Annahme der Präexistenz der Seelen den weiteren Vortheil, alle Menschen in geheimnissvoller Weise in den Anfangszustand versetzen zu können. Indessen diese radicale Lösung stritt zu sehr mit dem Buchstaben der Offenbarung und dem Geiste der kirchlichen Ueberlieferung. Man lehnte sie ab, und das Problem blieb somit in seiner Unklarheit. Daher begnügte man sich immer mehr damit, von der principiellen Frage überhaupt abzusehen, Disparates neben einander zu stellen und einzelne Punkte aus dem

Bericht der Genesis herauszugreifen. Zu diesen gehörten besonders diejenigen, aus denen man die Virginität und die Askese glaubte empfehlen und als den der wahren Natur des Menschen entsprechenden Habitus erweisen zu können. Doch fehlten auch solche Ansichten nicht, welche die Askese als das Heilmittel bezeichneten, die Verschlechterungen des menschlichen Zustandes zu corrigiren. „Die Askese und ihre Mühen sind nicht zur Erwerbung der von aussen kommenden Tugend erfunden, sondern zur Entfernung der eingedrungenen und naturwidrigen Schlechtigkeit, gleichwie wir auch dadurch, dass wir den Rost des Eisens, der nicht natürlich, sondern durch Nachlässigkeit dazu gekommen ist, mühsam entfernen, den natürlichen Glanz des Eisens sichtbar machen“ (Joh. Damasc., de fide orth. III, 14).

Ueberhaupt wurden die Grundsätze der christlichen Ethik im Zusammenhang mit dem Urstande erörtert. Aber schon in Bezug auf die Seligkeit im Urstande war es zu keiner deutlichen Vorstellung gekommen — denn wenn die leere Freiheit das eigenthümliche Wesen des Menschen begründet, was für eine Seligkeit kann es für ihn geben? was kann man ihm mittheilen, was er nicht schon hätte oder was, mitgetheilt, den ursprünglichen Besitz nicht wieder in Frage stellte? was ausser einem beliebig gewählten Lohn kann ihm zu Theil werden? Auch in Bezug auf die Ethik war Sicheres nicht festzustellen. Indem man die negative Sittlichkeit, die Askese, in der Regel als den natürlichen und bestimmungsgemässen Zustand des Menschen auffasste, suchte man doch auch ein Ideal positiver Sittlichkeit zu construiren, in welchem die philosophischen Tugenden mit den religiösen ziemlich äusserlich verbunden erschienen [1]). Der negativen und der positiven Sittlichkeit schwebte im Grunde ein verschiedenes höchstes Gut vor (dort unsterbliches Leben, hier die höchste Tugend). Daher konnten sie nicht vereinigt werden. Die Annahme von Opera supererogatoria, welche der in der Welt

[1]) S. hier selbst die Lateiner. Ambrosius hat die Verbindung, wie er sie in der Schrift de officiis durchgeführt hat, von den Kappadociern gelernt; s. auch den merkwürdigen Eingang seiner Schrift de poenit. I, 1: „Wenn das letzte und höchste Ziel aller Tugend dahin geht, dem geistigen Nutzen des Nebenmenschen in möglichster Ausdehnung zu dienen, so darf man als eine der schönsten Tugenden das milde Masshalten bezeichnen.“ Die populären Vorstellungen christlicher Griechen s. bei Socr., h. e. III, 16 in Anschluss an Röm. 1. Dagegen hat Augustin den Versuch gemacht, die philosophischen Tugenden aus der Abhängigkeit des Menschen von Gott, aus der Liebe, abzuleiten; s. vor Allem die grossartige Ausführung ep. 155 c. 12.

stehende Christ leisten kann, hat die Brücke zwischen den beiden ethischen Idealen gebildet, eine Brücke freilich, welche mehr der Flucht aus dem einen Gebiete in das andere, als der Verbindung derselben diente. Alle Angriffe auf die Theorie der besonders werthvollen, verdienstlichen, asketischen Leistungen wurden als Ausflüsse der sittlichen Laxheit aufgefasst und waren es gewiss in vielen Fällen wirklich.

II. Von allen Vätern wurde anerkannt, dass das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge, d. h. — nach dem Urtheil der Meisten — von Adam her, sich von dem Guten abgewendet habe und somit entartet sei. Erklärt wurde diese Allgemeinheit des Sündigens durchweg nicht aus einer anerschaffenen zur Sünde nothwendig treibenden bösen Potenz im Menschen, nicht aus der Materie an sich, noch weniger aus einer Mitschuld der Gottheit[1]), aber auch in der Regel nicht aus einer directen Vererbung der Sünde Adams — denn vererbte Sünde ist ein Widerspruch in sich; Adam ist der Typus, aber nicht der Stammvater der Sünder —, sondern aus dem Missbrauch der Freiheit, durch die Verführung böser Dämonen und durch die Ueberlieferung böser Sitten herbeigeführt. Daneben ruhte allerdings bei den Meisten der Gedanke, nicht überwunden, im Hintergrund, dass der Reiz zur Abkehr von Gott[2]) aus der sinnlichen Natur und der creatürlichen Gebrechlichkeit des Menschen doch mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgehe und aus der Zusammensetzung des Menschenwesens und der Todeshaftigkeit desselben — sei sie nun natürlich oder durch Verfehlung erworben oder ererbt — folge. Namentlich die Hinfälligkeit und der Tod galten doch als eine sollicitirende Ursache des fortgesetzten Sündigens. Zu der natürlichen Sinnlichkeit ist das Verhängniss des Sterbens hinzugetreten. Beide treiben den Menschen von Gott weg. Aber trotz dieser Ansicht blieb man bei der Annahme der unveränderten Freiheit. Betonte man einerseits die Sinnlichkeit als eine natürliche Mitgift des Menschen, so betonte man andererseits die

[1]) Auch die feine Weise, in welcher Origenes das Uebel als einen Bestandtheil der bestmöglichen Welt gerechtfertigt hat (s. Bd. I S. 523 f.), ist selten repetirt worden; doch s. Augustin, de ordine II, 11 sq. [eine seiner ältesten Schriften]: „mala in ordinem redacta faciunt decorem universi.“

[2]) Die Sünde ist nicht erst von Augustin, sondern von allen denkenden Griechen als etwas Negatives bezeichnet worden, welcher Auffassung allerdings eine philosophische Ansicht: Gott nicht nur der Urheber des Seins, sondern im Grunde das einzige Sein, zu Grunde liegt. Doch wurde andererseits doch zwischen dem ewigen Sein und dem creatürlichen, welches aus Gott stammt, unterschieden.

Naturwidrigkeit des Bösen und gab damit der leeren Freiheit doch eine stärkere Beziehung auf das Gute, das freilich als durch die Sünde unterdrückt gedacht wurde. Das Gute ist das Natürliche, aber andererseits in Ansehung der Sinnlichkeit des Menschen ist diesem auch das naturwidrige Böse doch natürlich. Das Wesen der Sünde wurde, da das Böse als etwas rein Negatives galt, allgemein in der Abkehr von Gott, dem Sein und dem Guten, gesehen; aber positiv hiess das nichts anderes, als dass der Mensch seinen Willen seiner Sinnlichkeit unterordnet und damit Sinn, Lust und Erkenntniss des Göttlichen verliert. Als Folgen der Sünde galten: 1) — bei den Meisten — die allgemeine Sterblichkeit, welche seit Adam herrscht oder der Verlust des wahren Lebens [1]), 2) die Verdunkelung der Erkenntniss Gottes und damit der Religion überhaupt. Diese Verdunkelung hat es den Dämonen möglich gemacht, die Menschheit von dem wahren Gott abzuziehen, in der Form des Polytheismus sie für ihren eigenen Dienst und für Creaturvergötterung zu gewinnen und so selbst eine fast vollkommene Herrschaft über sie und die mit der Menschheit verbundene Erde auszuüben, 3) eine gewisse Schwächung der Freiheit des Menschen; dieselbe ist zwar noch immer vorhanden, aber bringt es doch nur in seltenen Fällen ohne neue Gotteswirkungen zu einem sittlich guten, vollkommenen Leben.

Zusatz. Die Ansicht des Irenäus und Tertullian von der grundlegenden Bedeutung des ersten Sündenfalls für das gesammte Geschlecht der Folgezeit, durch die origenistische Theorie eines Falles der Geister in ihrem präexistenten Zustande bedroht, setzte sich als autoritative biblische Lehre allmählich wieder durch, hat aber bei den griechischen Vätern niemals die Sicherheit, Klarheit und Bedeutung erlangt wie bei den lateinischen (nach Ambrosius); s. das 2. Buch unserer Darstellung. Die Erklärung, welche die Theorie der Erbsünde für die Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit gewährt, ist der origenistischen formell ähnlich, steht ihr aber an Begreiflichkeit nach und ist von den Orientalen niemals ohne Vorbehalt acceptirt worden. Die späteren Griechen erkannten allerdings, unzweifelhaft durch das Abendland bestimmt, die Erb-

[1]) Anders die Antiochener (s. unten) und der in seinen Ansichten überaus laxe Verfasser der App. Const., s. z. B. V, 7 p. 132 (ed. Lagarde). Der Letztere sieht den natürlichen Tod als eine ursprüngliche göttliche Einrichtung an, welche Gott die Möglichkeit gewährt, zu strafen oder zu belohnen. Der vernünftigen Seele ist Gott die Auferweckung schuldig.

sünde an, aber es kam damit nur zu einem Widerspruch; denn der Gedanke, dass jeder Mensch in puris naturalibus geboren werde, wurde zwar nicht mehr streng formulirt, aber keineswegs wirklich verbannt. Das alte Dilemma, dass jeder Mensch entweder aus Naturnothwendigkeit oder vermöge seiner Freiheit sündige, blieb doch in Kraft, und jene Ansicht galt im Orient allezeit für manichäisch. Einen von Adam verursachten Erbtod lehrte man in der Regel; doch sind auch hier gewisse Ansichten niemals völlig ausgetilgt worden, welche sich nur erklären, wenn man das Sterben als etwas Natürliches beurtheilte. Gerade von der Erlösungslehre aus konnte es als das Zutreffendere erscheinen, den Tod als das natürliche Verhängniss zu fassen, von dem aber die Erlösung befreit. Also auch hier hat man, nachdem man die Theorie des Origenes um der ihr mangelnden Biblicität willen preisgegeben hatte, für sie nur einen Widerspruch eingetauscht: der Tod ist etwas Natürliches und wiederum etwas Unnatürliches. Man kann sich über diesen Widerspruch nicht wundern, galt doch auch die im Urstande gesetzte Unsterblichkeit im Grunde Niemandem als etwas unwidersprechlich Natürliches, aber auch nicht als etwas schlechthin Uebernatürliches.

III. Hier ist der Ort, den Einfluss genauer zu bestimmen, welchen diese natürliche Theologie auf die Dogmatik, d. h. auf die Vorstellungen von der Erlösung durch Jesus Christus, gewonnen hat. Dabei ist festzuhalten, dass trotz dieses Einflusses die Stimmung doch die Oberhand behalten hat, die Erlösung sei etwas überschwänglich Erhabenes, etwas Unverdientes, ein reines Geschenk Gottes an die Menschheit. Diese Stimmung ist aber mehr und mehr auch dadurch befördert worden, dass die einfachen Sätze der natürlichen Theologie durch die gebotene und stets sich steigernde Rücksichtnahme auf biblische Sprüche (in realistischer Deutung) und die nothgedrungene Abwehr des origenistischen Systems in Verwirrung geriethen und eindrucksloser wurden. Dazu kamen die immer zunehmende Scheu, überhaupt selbständig nachzudenken, sowie die erhabenen Eindrücke der göttlichen Oekonomie, wie sie in der Menschwerdung des Sohnes Gottes gipfelte und in den Mysterien vor Augen gerückt wurde.

Erstlich hat die Ueberzeugung von der hohen und im Grunde unverlierbaren Würde des Menschen die Vorstellung erweckt, dass der Mensch durch die Erlösung empfängt, was seiner Natur entspricht. Erschien die Adoption zu Söhnen Gottes und die Antheilnahme an der göttlichen Natur einerseits als eine Gabe, die höher

ist als alle Vernunft und alle Erwartung, so erschien sie doch andererseits als das, was der schon in der Schöpfung gesetzten Natur des Menschen entspricht; denn der Mensch ist Gottes Ebenbild und indem er durch seine Constitution über die Thiere erhaben ist, ragt er als Geistwesen in die himmlische Sphäre hinein.

Zweitens innerhalb der natürlichen Theologie ist es die höchste Aussage in Bezug auf den Menschen, dass er ein freies und vernünftiges Wesen ist, welches in den Gegensatz des Guten und Bösen hineingestellt ist. Ein solches Wesen hat es aber im Grunde mit Gott nur zu thun, sofern er der Schöpfer und der Belohner ist. Alle übrigen Beziehungen müssen nothwendig immer wieder in diese verschlungen werden. Auch kann es für ein solches Wesen nur ein Gut geben, das ist die Erkenntniss, welche die Tugend einschliesst, daneben finden nur Belohnungen eine Stelle; denn es entspricht seiner Natur, dass es in allen Lebensbewegungen selbständig ist, ja diese haben nur durch solche Selbständigkeit Werth. Die Gottheit steht als die schaffende Macht am Anfang und als die belohnende am Ende der Geschichte der freien Menschen. Aber in der Mitte steht nicht sie selbst, um den Menschen zu leiten und stetig bei sich zu behalten, sondern lediglich mit göttlichen Erkenntnissen und Normen hat es der Mensch zu thun, nach denen seine Freiheit sich bethätigen soll; denn diese ist zwar an sich Wahlfreiheit, aber sie ist ihm gegeben, damit er auf Grund vernünftiger Erkenntniss in eifrigem Tugendstreben die sittliche Vollkommenheit erringe, wie sie die Gottheit selbst besitzt.

Diese ganze Betrachtung, welche uns von den Apologeten her bekannt ist, ist den griechischen Vätern niemals völlig abhanden gekommen. Sie hat erstlich die Folge gehabt, dass von hier aus die ganze Religion unter den Gesichtspunkt des Wissens und des Gesetzes gestellt werden konnte (wie bereits bei den Apologeten) und gestellt worden ist. Sie erscheint als eine auf reiner Erkenntniss Gottes und der Welt ruhende Moral, der nichts hinzugefügt werden kann. Mit der Freiheit ist dem Menschen das sittliche Naturgesetz eingepflanzt, d. h. das sichere Bewusstsein von den Normen, nach denen er sich zu bethätigen hat. Die Normen entsprechen im letzten Grunde den kosmischen Gesetzen, welche Gott als die oberste Ursache in Wirksamkeit gesetzt hat und erhält. Dieses Naturgesetz ist in dem Dekalog durch eine äussere Gesetzgebung wiederholt und um der Herzenshärtigkeit der Juden willen mit Lasten, vergänglichen Geboten, versehen worden, als es sich im

Innern des Menschen verdunkelt hatte, und es ist schliesslich von Jesus Christus auf die einfachste Formel gebracht, durch die eindrucksvollste Predigt der Belohnungen und Bestrafungen in Wirksamkeit gesetzt und von Jesus vollkommen erfüllt worden. Jesus hat die vollkommene Erkenntniss Gottes offenbart, und er hat das natürliche Sittengesetz wiederhergestellt — diese beiden Sätze sind im Grunde identisch; denn in beiden erscheint Gott als die oberste Ursache [1]). Hiermit ist bereits die zweite Folge der Betrachtung genannt: alle Gnade kann nur unterstützenden, die Erkenntniss verbessernden Charakter haben. Alle Gnadenwirkungen Gottes sind schliesslich Krücken, die dem schwächlichen Menschen dargereicht werden. Indem Gott sie darbietet, offenbart er eine Güte, die nach dem, was er schon in der Schöpfung gethan hat, eines festen Masses entbehrt. Die Gnade ist darum auch nicht für jeden Menschen schlechthin nothwendig [2]). Gott gibt sich in ihr auch keineswegs selbst als das Gut dar, welches der Mensch braucht, sondern er verdeutlicht nur durch vollkommene Erkenntnissmittheilung die Nor-

[1]) Am klarsten erkennt man die griechische Auffassung vom Gesetz Apost. Const. VI, 19—24. Der Abschnitt beginnt mit den Worten: γνόντες γὰρ θεὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν σύμπασαν αὐτοῦ οἰκονομίαν ἀρχῆθεν γεγενημένην, ὅτι δέδωκε νόμον ἁπλοῦν εἰς βοήθειαν τοῦ φυσικοῦ, καθαρόν, σωτήριον, ἅγιον, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα ἐγκατέθετο. Gemeint ist der Dekalog; er ist dem Volk vor seinem Abfall gegeben, und Gott hatte nicht die Absicht, Opfervorschriften hinzuzufügen, duldete aber die Opfer. Nach dem Abfall (goldenes Kalb) hat er aber selbst das Ceremonialgesetz gegeben: „er band das Volk mit unauflöslichen Fesseln und legte ihnen schwere Bürden und ein hartes Joch auf, damit sie die Vielgötterei liessen und sich jenem Gesetz wieder zuwendeten, das Gott allen Menschen von Natur aus eingepflanzt hat“ (c. 20). Diese „Brenneisen, Lanzetten und Medicinen“ waren aber nur für die Kranken. Die Christen, welche freiwillig an einen Gott glauben, sind von ihm erlöst, vor allem von dem Opferdienst. Christus hat das Gesetz κυρώσας erfüllt, die „Hinzufügungen“ aber hat er abgeschafft, „wenn auch nicht Alles, so doch das Schwerere“ (das ist der Meinung Tertullian's entgegengesetzt). Er hat das Selbstbestimmungsrecht des Menschen wieder freigegeben, dabei aber eben das Naturgesetz bestätigt (τὸν φυσικὸν νόμον ἐβεβαίωσεν). Härtere Bestimmungen sind nur scheinbar. Gerechte Rache ist auch jetzt noch erlaubt, die Duldsamkeit ist nur besser: οὐ τὰ φυσικὰ πάθη ἐκκόπτειν ἐνομοθέτησεν ἀλλὰ τὴν τούτων ἀμετρίαν (das ist nicht die gewöhnliche griechische Ansicht, sondern eine besondere Auffassung des laxen Verfassers). Christus aber hat selbst das „Hinzugefügte“ nicht anders aufgehoben, als indem er es zuvor in seinem Leben und Sterben erfüllt, resp. die Ceremonien in geistige Handlungen umgebildet hat. Der Respect, den schon Irenäus im Unterschied von den älteren Lehrern vor dem Ceremonialgesetz gehegt hat, tritt hier noch deutlicher hervor.

[2]) Doch s. das unten über Makarius Bemerkte.

men der Lebensbewegung, welche der Mensch längst besitzt, und verstärkt die Motive für die Beobachtung derselben. Drittens aber folgt aus dieser Betrachtung, dass die Sünde nichts anderes ist, als die durch geschwächte Erkenntniss herbeigeführte Uebertretung jener Normen, deren Innehaltung nicht die Abhängigkeit des Menschen von Gott zum Ausdruck bringt, sondern die Selbständigkeit des freien Menschen. Die Sünde bringt den Menschen unter das Gericht Gottes. Die Strafe ist die schwerste Folge der Sünde. Allein Gott wäre nicht gütig, wenn er als Richter nicht nachsichtig wäre. Die Güte Gottes, welche den Menschen unterstützt, hat die Nachsicht zu ihrer Kehrseite, welche die Zeit der Ignoranz des Einzelnen übersieht und die Verfehlungen der Menschen straflos lässt, sobald dieselben Reue empfinden [1]). Da es sich in der ganzen Frage nicht darum handeln kann, den von Gott abgekehrten Menschen wieder in die Gemeinschaft mit Gott zu bringen, sondern lediglich darum, unter der nie fehlenden Bedingung dieser Möglichkeit, dem strebenden aber dabei strauchelnden Menschen nichts zu erschweren, so ist in der That die Annahme, dass Gott jedem Reuigen die Strafe erlässt, unvermeidlich. Gott würde nicht als gerecht, sondern als hart und lieblos erscheinen, wenn er aufrichtige Reue nicht als Aequivalent für die Verfehlungen gelten liesse. Es bleibt also dabei, obgleich die Menschen Sünder sind, werden sie vor Gott durch Tugend und Reue gerecht, und die Erlösung durch Christus zu unsterblichem Leben kann nur solchen zu Theil werden, welche sich diese Gerechtigkeit frei erworben haben. Zu solchem Tugendstreben wird man in den Sacramenten eingeweiht, und sie haben auch einen unbeschreiblichen Einfluss auf dasselbe. Aber die persönliche Gesetzeserfüllung ist doch etwas durchaus Selbständiges. Endlich folgte

---

[1]) Sündenvergebung war in diesem Zusammenhang eine kaum vollziehbare Vorstellung für die Väter. Uebersehen wird die Zeit der Ignoranz und acceptirt wird die in der Reue vorliegende Wiedergutmachung — das ist die Vergebung. So klar wie Clemens Alex. hat es vom 4. Jahrhundert ab schwerlich mehr ein Lehrer ausgedrückt: τῶν προγεγενημένων θεὸς δίδωσιν ἄφεσιν, τῶν δὲ ἐπιόντων αὐτὸς ἕκαστος ἑαυτῷ (Quis div. salv. 40, vgl. Strom. II, 14, 58 und sonst); aber der Paedag. I, 3, 7 ausgesprochene Satz über Christus: τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφιείς, εἰς δὲ τὸ μὴ ἐξαμαρτάνειν παιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος, ist doch ein Bestandtheil der Grundanschauung der folgenden Zeit. Man kann sich darüber nicht wundern. Zwischen mechanischen Entsühnungen und Reue gibt es in der That nichts Drittes, sobald man die Sündenvergebung auf die einzelnen Fälle bezieht. Nur wo der Glaube an die Sündenvergebung der Glaube selbst ist, ist sie mehr als ein Wort und doch kein Zauber.

aus dieser moralistischen Betrachtung, dass eine deutliche Vorstellung von dem Vollendungszustande gar nicht gewonnen werden konnte. Freiheitszustand und vollkommene Tugend, die auf vollkommener Erkenntniss ruht, können nicht über sich selbst hinausgehoben werden, und das, was als Lohn der letzteren gewährt wird, kann niemals in einen innern Zusammenhang mit ihr gebracht werden. Die totale Inhaltslosigkeit der den Vollendungszustand betreffenden Vorstellungen, soweit nicht die Hoffnung auf eine doch sich immer mehr steigernde Erkenntniss (Schauung Gottes) wirkte, ist also auch die natürliche Folge der Ueberzeugung, dass der Mensch, weil er ein freies Wesen ist, auf Niemanden angewiesen ist, und dass er in jedem Momente am Ziele ist, in welchem er das Gesetz Gottes erfüllt.

Drittens musste die rationalistische Darlegung der Gottes- und Schöpfungslehre nothwendig dazu treiben, im apologetischen Beweis auch die Vernünftigkeit der Trinitätslehre, der Lehre von der Auferstehung des Fleisches u. s. w. darzulegen. In der That hat man geradezu einen common sense in Bezug auf die Trinitätslehre nachzuweisen gesucht und mit Vorliebe auf heidnische Philosophen verwiesen, obgleich man andererseits, wo es angezeigt schien, den Griechen jede Kenntniss der Trinität absprach. Solche Verweisungen lagen um so näher, als ja in der That neuplatonische Philosophen (früher schon Numenius) eine Art von Trinität ausgebildet hatten. Auch die Auferstehung des Fleisches hat Cyrill in den Katechesen grösstentheils mit Vernunftsgründen belegt, und Andere sind ihm gefolgt. Inwiefern sogar die Lehre von der Menschwerdung in die natürliche Theologie einbezogen worden ist, darüber siehe das folgende Capitel.

Viertens folgt aus dem Allen, dass im letzten Grunde der Mensch aus der Geschichte nichts empfangen kann, was er nicht selbst erringen könnte, ja erringen muss. In die Geschichte gehört aber auch der λόγος ἔνσαρκος. Also kann die Anschauung nicht ganz verdrängt worden sein, dass es einen Standpunkt gibt, für welchen der geschichtliche Christus, da er nur der unterstützende Lehrer ist, nichts bedeutet. Diese Anschauung hat bekanntlich Origenes mit voller Deutlichkeit ausgesprochen (s. Bd. I. S. 522 n. 1); er ist mit ihr keineswegs allein geblieben. Nicht nur halbheidnische Theologen, wie Synesius, haben sie wiederholt, sondern sie zieht sich als ein verborgener Faden durch die Auffassungen aller griechischen Theologen, solange sie noch selbständig gedacht haben.

Sie ist das negative Complement zu der Vorstellung, dass die von der Tugend begleitete Erkenntniss, welche über alles Sichtbare und darum auch über alles Geschichtliche aufsteigt, selbst die Seligkeit in sich schliesst, dass diese Erkenntniss aber auch aus eigenen Mitteln geleistet werden kann. Aber noch mehr: selbst bei Augustin ist sie nicht völlig überwunden. Der Mensch, welcher die Gottheit erkannt und Glaube, Liebe und Hoffnung erworben hat, steht neben Gottes Thron und ist bei dem Vater des Lichts und bei seinem wesenhaften Wort; der geschichtliche Christus liegt unter ihm [1]). Ferner, sogar Gegner des Origenes, wie Methodius und dessen Nachfolger, die Mystiker, sind hier zu derselben Anschauung gekommen (s. Bd. I. S. 654). Dem asketischen Mystiker vergeht mit der Welt auch die Geschichte; er darf alle Krücken wegwerfen, indem er den langen, geheimnissvollen Weg aus dem Aeusserlichsten zu dem Innerlichsten selbständig beschreitet. Am Ziele dieses Weges steht nicht Jesus Christus, sondern der λόγος ἄσαρκος, sofern er die reine Wahrheit und das reine Leben ist. Ein Christus (ἔνσαρκος) wird in Jedem geboren, der diesen Weg beschreitet. In welchem aber Christus geboren wird, der braucht den geschichtlichen Christus für sich nicht mehr [2]).

Rationalismus (das Christenthum als das moralische Gesetz, welches frei erfüllt wird) und Mystik — sie gelten als Gegensätze, und sie sind es auch vor dem Forum der Philosophie. Aber vor dem Forum der positiven Religion sind sie es nicht, vielmehr sind sie stammverwandt, wenigstens in der Form, in welcher sie uns im Alterthum entgegentreten [3]). Die Mystik umschliesst allerdings Keime, welche, entfaltet, wider den Rationalismus streiten werden. Aber zunächst ist sie nichts anderes als Rationalismus, angewendet auf eine über der Ratio liegende Sphäre. Dass man eine solche zugestand, bildete den Unterschied. Es ist ebensowohl die Mystik, als

---

[1]) Augustin, de doctr. I, 34.

[2]) S. selbst Augustin, in Joh. tract. 21 n. 8: „Gratulemur et gratias agamus non solum nos Christianos factos esse, sed Christum, . . . . admiramini, gaudete: Christus facti sumus."

[3]) Dies hat auch Bigg, The Christian Platonists of Alex. (1886 p. 51 f.) richtig erkannt; er spricht von der Haltung des Clemens (und der Alexandriner überhaupt): „on one side Rationalist, on another Mystic". „Though there is in them a strong vein of Common Sense or Rationalism, they were not less sensible of the mystic supernatural side of the religious life than Irenaeus. The difference is, that with them the mystical grows out of the rational."

der rationalistische Moralismus gewesen, welche in verborgener Weise Opposition gegen das Christenthum gemacht haben, welches Jesus Christus als den Weg und die Wahrheit für Alle und für jede Stufe verkündete. Die lebendigste Frömmigkeit der griechischen Väter und der energischste Versuch, sich in der Religion heimisch zu machen — sie sind am wenigsten davor sicher gewesen, den geschichtlichen Christus zu verlieren.

Aber es war doch nur eine Gefahr, die da drohte. Mehr darf man nicht sagen. Die Gottheit ist herabgestiegen, Gott ist Mensch geworden und zwar in dem geschichtlichen Jesus — der Glaube an diese ungeheuere Thatsache begrenzte allen Rationalismus. Er forderte gebieterisch dazu auf, Grund und Ursache einerseits, Frucht und Segen dieser göttlichen Oekonomie andererseits aufzusuchen. Auf das Räthsel und den Schrecken des Todes musste man sie beziehen. Die „Natürlichkeit" des Todes konnte doch nicht glaublich gemacht werden; denn alle Natur, die niedere und die höhere, sträubte sich wider denselben. Und auch das Bewusstsein der Fähigkeit zu vollkommener Erkenntniss und zum Guten unterlag in praxi dem Gefühl der Unfähigkeit. Daher die Ueberzeugung: der Mensch muss erlöst werden und wird durch Jesus Christus erlöst. Man gab die Lehren von der anerschaffenen Freiheit, dem Gesetz und der selbständigen Tugendleistung nicht auf; aber der Glaube an die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung hielt ihnen das Gleichgewicht. Und diese Combination, so ungenügend sie uns erscheint, ist doch im Stande gewesen, christliche Charaktere zu bilden. Solche haben nach Athanasius und Chrysostomus in keinem Jahrhundert der älteren griechischen Kirche gefehlt, obgleich ihrer Theologie das Bekenntniss des Psalmisten gefehlt hat: „Mihi adhaerere deo bonum est" [1]).

---

[1]) Citirt ist der Spruch als Inbegriff aller Erkenntniss allerdings von Makarius ep. 1 fin. Allein auch für diesen Theologen, der dem abendländischen Gedanken in einigen paränetischen Bemerkungen am nächsten gekommen ist und mehrfach Natur und Gnade in scharfen Gegensatz gesetzt hat (s. hom. 1, 10; 4, 7—9), heisst doch jenes „Gott anhangen" nichts anderes als frei sich für Gott entscheiden. Wie fern Makarius dem Augustin steht, beweist die Stelle hom. 4 c. 5: „Was sollte Gott mit einem Menschen anfangen, der aus freiem Willen sich der Welt hingibt, durch ihre Vergnügungen sich bethören lässt oder in Ausschweifungen sich herumtreibt? Dem nur sendet er seine Hülfe, der von den weltlichen Vergnügungen sich loswindet, der sich überall vor den Netzen und Schlingen der sinnlichen Welt bewahrt u. s. w." Da sieht man, dass die Gegenüberstellung von Natur und Gnade nicht so ernsthaft gemeint ist. Dasselbe ist

Statt zahlreicher Details mögen hier die Ansichten vier hervorragender griechischer Väter in Bezug auf Freiheit, Sünde und Gnade folgen — des Athanasius, Gregor von Nyssa, Theodor von Mopsuestia und Johannes Damascenus.

1. Athanasius. Die Auffassungen des Athanasius von Urstand, Sünde und Gnade zeigen besonders seine Unfähigkeit, zwischen Natur und Gnade zu unterscheiden. In der Schrift de incarnatione ist Athanasius bestrebt gewesen, die für Gott bestehende Nothwendigkeit der Menschwerdung zu erweisen. Desshalb hat er in dieser Schrift die Bestimmung des Menschen stark betont und von seinem empirischen Zustande scharf unterschieden; denn in der Bestimmung des Menschen liegt für Gott eine Aufgabe, die er unter allen Umständen durchführen muss, wenn seine ἀγαθότης in Kraft bleiben soll. Daher erscheint in vielen Ausführungen dieser Schrift die menschliche Natur als der creatürlich-sinnliche Wesensbestand, alles Andere aber, einschliesslich der Vernunftbegabung, als ein im Urstande, der Potenz nach, gegebenes, Gott selbst verpflichtendes donum superadditum, eine Gnadengabe, welche sich durch die freie moralische Entwickelung des Menschen ausgestalten sollte zu voller Erkenntniss Gottes — denn diese ist das Ziel (Athanasius benutzt dafür in seinen Schriften sehr verschiedene Ausdrücke: φαντασία περὶ θεόν, γνῶσις, κατανόησις, κατάληψις, θεωρία τῶν θείων, θεωρία τῶν νοητῶν, θεωρία περὶ τοῦ θεοῦ, ἔννοια τῆς εἰς πατέρα γνώσεως). Die Veränderung, welche mit dem Menschen durch die Sünde resp. durch den Tod stattgefunden hat, wird also als ein Verlust des Göttlichen gedacht. Gott aber ist dabei auf das Höchste interessirt, dass der einmal zu voller Gotteserkenntniss bestimmte Mensch nicht seiner niederen Natur anheimfalle und vernichtet werde [1]).

Allein in der Schrift de incarn. selbst und in noch weit höherem Masse in den späteren antiarianischen Schriften vertritt Athanasius andererseits den Gedanken, dass die ψυχὴ λογική — Athanasius ist Dichotomiker — zum Wesensbestand des Menschen gehört, unsterblich und im letzten Grunde auch unverlierbar ist. Diese ψυχὴ λογική vermag fort und fort aus der Schöpfung den Logos und Gott zu erkennen; sie ist also nicht nur unverlierbare religiöse Anlage, sondern auch unverlierbarer religiöser Factor. Ihre Kraft geht so weit, dass es zu allen Zeiten heilige Menschen gegeben hat (c. gent. 2; c. Arian. III, 33: πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας). Die Vermittelung zwischen den widersprechenden Sätzen, dass die höhere Ausstattung einmal als Gnade, sodann als Natur erscheint, liegt in Folgendem: 1. Die ψυχὴ λογική ist nur logisch, weil sie am Logos Theil hat, sein Ebenbild ist, einen Schatten von ihm besitzt (de incarn. 3) und nur in stetem Zusammenhang mit dem λόγος kräftig bleibt. Aus diesem Grunde kann sie, obgleich Naturausstattung, doch als ein „Acusseres“ bezeichnet werden (c. Arian. II, 68: ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως ἔξωθεν ἦν, λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ

---

bei „Gesetz und Evangelium“ der Fall. Es gibt keinen griechischen Kirchenvater, der es vermocht hat, sie in dem Contraste anzuschauen, in welchem Paulus und Augustin sie uns gezeigt haben.

[1]) De incarn. 4: ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεψεν. Also ist Alles übernatürlich, was den Menschen über die Naturstufe erhebt.

σώματι); 2. nur in den apologetischen Ausführungen der Schrift de incarn. erscheint der Fall Adams und seine Folge als ein ungeheuerer Riss und der Zustand vor und nach dem Fall als ein Contrast. Die eigentliche Meinung des Athanasius ist das nicht [1]), wie andere Ausführungen derselben Schrift und die anderen Tractate beweisen. Nicht ein einmaliger Verlust, sondern eine allmähliche Depotenzirung ist im Sinne des Athanasius. Verloren hat die Menschheit, von Geschlecht zu Geschlecht fortschreitend, immer mehr das Gottesbewusstsein, nämlich durch Verdunkelung. Das, was sie aber vor Allem drückt, ist nicht die Sünde, sondern das von Gott ausgesprochene Todesurtheil über den Sünder (s. das nächste Capitel). Die Fähigkeiten zur Gotteserkenntniss und somit zur Erreichung des Zieles sind geblieben, aber diesen Fähigkeiten entspricht nicht die Kraft, das Ziel wirklich zu erlangen. Ein katholischer Forscher hat das so ausgedrückt [2]): „Der sündigende Mensch verlor nach Athanasius an seinen Vorzügen allmählich, was übernatürlich war, und behielt nur mehr zurück, was von ihnen natürlich war. Uebernatürlich war davon die moralische Güte einerseits, das richtige Bewusstsein und der richtige Gebrauch der Vernünftigkeit und Unsterblichkeit andererseits, natürlich Vernünftigkeit und Unsterblichkeit überhaupt.“ Unrichtig ist hier die Eintragung der modern katholischen Kategorien „natürlich“ und „übernatürlich“; denn die geistige Natur des Menschen ist im Sinne aller Väter ein Uebernatürliches. Allein der Gedanke ist richtig. Man muss aber noch mehr sagen: es handelt sich überhaupt lediglich um ein Quantitatives; qualitativ wird der Unterschied nur dadurch, dass das, was an höheren Kräften geblieben ist, in der Regel unter dem Schwellenwerth liegt, d. h. zur Erreichung der Zieles nicht mehr ausreicht. Derselbe katholische Gelehrte hat daher völlig Recht, wenn er — bei aller Vorsicht des Ausdrucks — S. 159 f. findet, dass Athanasius mit der Strafe der Sünde (besser: mit der Sünde) „nicht recht Ernst zu machen scheint“. „Er lehrt zwar, dass durch die Sünde die geistigen Gaben des Menschen verloren gehen, fasst aber dieses Zugrundegehen als ein allmähliches und stufenweises, das davon abhängt, in welchem Grade sich die Menschen von der Betrachtung des Geistigen ab- und dem Sinnlichen zuwenden, d. h. Athanasius befolgt einfach eine empirische, natürliche Betrachtung, Kraft welcher er in der Menschheit sehr verschiedene Stufen der moralisch-intellectuellen Haltung findet. Dass dies Folge ihrer Freiheit sei, war an sich eine ausreichende Erklärung und entlastete bereits die Gottheit von Schuld. Allein nicht erklärt war damit die Allgemeinheit des Todes und unberücksichtigt war Genes. 1—3. Jene empirische Betrachtung, welche letztlich doch auf die Gottheit einen Schatten warf, und diese Capitel der Schrift nöthigten ihn, irgendwie einen geschichtlichen Anfang für den gegenwärtigen Zustand und damit zugleich einen Urstand zu setzen. Allein die Beziehungen der Gegenwart zu jenem Anfang erschöpfen sich im Grunde in der Fortdauer des einmal ausgesprochenen Todesverhängnisses [3]), und der Urstand, der deutlich genug

[1]) Gegen Wendt, Die christl. Lehre von der menschlichen Vollkommenheit (1880) S. 47 f.

[2]) Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius (1880) S. 156.

[3]) „Alle Menschen gingen in der Uebertretung Adam's verloren“, c. Arian. II, 61.

(c. gentes 2, de incarn. 3. 4) als eine Bestimmung geschildert wird — Adam hat selbst das noch nicht erreicht, wozu er ausgerüstet war — dauert in diesem Sinne fort, ja enthält letztlich in sich eine für Gott bestehende Nothwendigkeit, jenem Todesverhängniss ein Ende zu machen.

Indessen ist Athanasius doch in seiner Polemik gegen die Arianer zu positiven Sätzen über die in der christlichen Erlösung geschenkte, specifische Gnade gekommen. Dass die Erörterung der Gnade im Zusammenhang mit der Schöpfung und der Naturausstattung des Menschen nach den Prämissen der Väter es immer nur zu Tautologien brachte, ist nicht zu verwundern. Gegen die Arianer aber — hier war Athanasius nicht kosmologisch interessirt — zeigt er, dass wir aus Gnaden erhalten haben, was dem Sohn von Natur eigen ist, und unterscheidet bestimmt zwischen Schöpfungs- und Erlösungsgnade. Im Anschluss an Deut. 32, 6. 7. 18, wo es heisst, dass Gott den Menschen geschaffen und gezeugt habe, führt er nämlich folgendes aus: „Mit Geschaffen bezeichnet Moses den natürlichen Zustand der Menschen — denn sie sind Werke und gemachte Wesen —, mit Gezeugt gibt er die Liebe Gottes gegen die Menschen nach ihrer Erschaffung zu erkennen“ (c. Arian. II, 58). Ebenso zu Joh. 1, 12. 13: „Des Wortes Werden bedient Johannes sich, weil sie nicht von Natur, sondern durch Annahme Söhne genannt werden, das Wort Gezeugt aber hat er gebraucht, weil sie überhaupt den Namen Sohn empfangen haben . . . Darin besteht die Güte Gottes, dass er denen, deren Schöpfer er ist, aus Gnade später auch Vater wird. Er wird es aber, wenn — wie der Apostel sagt — die geschaffenen Menschen den Geist seines Sohnes in ihre Herzen aufnehmen, welcher ruft: Abba, Vater. Das sind aber Alle, die das Wort aufgenommen und von ihm Macht erlangt haben, Kinder Gottes zu werden. Denn da sie von Natur Geschöpfe sind, können sie nur dadurch Söhne werden, dass sie den Geist des natürlichen und wahren Sohnes in sich aufnehmen. Damit das geschehe, ist daher das Wort Fleisch geworden, um den Menschen zur Aufnahme der Gottheit fähig zu machen. Diese Auffassung kann man auch bei dem Propheten Maleachi finden, welcher sagt: „Hat nicht ein Gott euch geschaffen? Habt ihr nicht Alle einen Vater?“ Denn er hat hier wieder an erster Stelle „Geschaffen“ und an zweiter „Vater“ gesetzt, um gleichfalls zu zeigen, dass wir von Anfang der Natur nach, Geschöpfe sind, aber später als Söhne angenommen werden und Gott der Schöpfer auch unser Vater wird“ u. s. w. (c. Arian. II, 59). Diese Ausführungen sind gewiss beachtenswerth, aber man darf sie nicht überschätzen; denn in denselben Reden gegen die Arianer wird ihnen die Wendung gegeben, dass unsere Sohnschaft abhängt von dem in uns wohnenden Logos, d. h. sie ist also doch kosmologisch begründet (s. c. Arian. III, 10). An einigen Stellen scheint es allerdings so, als wohne der Logos uns erst in Folge der Menschwerdung ein (s. oben und l. c. IV, 22); allein an anderen ist es ganz deutlich, dass Athanasius an eine Einwohnung vor der Menschwerdung, resp. an eine von ihr ganz unabhängige Einwohnung gedacht hat. Schon im A. T. gab es Söhne Gottes, mit diesem Gedanken beweist Athanasius sogar die Ewigkeit des Logos. Es ist also bei ihm wie bei Clemens Alex.: sind die Väter nicht apologetisch-theologisch interessirt, sehen sie vom A. T. ab, so sind sie im Stande, die durch den geschichtlichen Christus gestiftete Gnade in ihrer specifischen Bedeutung zu erfassen und zu beschreiben; im zusammenhängenden Räsonnement aber reducirt sich im Grunde Alles auf die einmal gesetzte Naturausstattung. Litte-

ratur: s. ausser den citirten Arbeiten von Atzberger und Wendt auch Möhler, Athanasius I S. 136 ff., Voigt, Athanasius S. 104 ff., u. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. Bd. I S. 8 ff.

2. Gregor von Nyssa. Die Theorien Gregor's erscheinen ebenfalls mit einem Widerspruch behaftet, weil sie von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfen sind. Einerseits sieht Gregor das Wesen des Menschen in der geist-leiblichen Natur. Im Gegensatz zu Origenes ist ihm die gesammte irdische Welt gut, ein Spiegel göttlicher Weisheit und Macht, eine Stätte, die erfüllt werden soll mit Antheil an dem Göttlichen. Damit dieses möglich ist, muss in der Welt selbst „eine Verbindung ihrer wesentlichen Elemente mit der höheren geistig-göttlichen Natur hervorgebracht werden, wodurch zunächst das Göttliche wie durch einen Spiegel in die irdische Welt hineingestrahlt, darnach das Irdische, mit dem Göttlichen emporgehoben, der Vergänglichkeit entzogen und verklärt werden könnte. Diese centrale Bedeutung, Band zweier an sich entgegengesetzter Welten zu sein, kommt dem Menschen zu, der, wie er auf der Spitze der stufenartig aufsteigenden irdischen Creatur, sie als Mikrokosmus zusammenfassend, steht, so als λογικὸν ζῶον hineinragt in die unsichtbare Welt, vermöge seiner Gott ebenbildlichen, d. i. geistig-sittlichen, namentlich sittlich freien Natur, die übrigens als geschaffene nichts aus sich selbst hat, sondern nur als das sonnenhafte Auge in freiester Selbstbewegung nach dem ewigen Lichte sich erhebt, aus ihm lebt und dasselbe auch der irdischen Welt, welcher sie einverleibt ist, vermittelt“ [1]). Allein andererseits ist Gregor, obgleich er des Origenes Lehren von der Präexistenz der Seelen, von dem vorzeitlichen Fall und von der Welt als einem Strafort verwirft (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπων c. 28. 29) — sie sind ihm hellenische Dogmen und als solche Mythologien —, doch von dem Grundgedanken beherrscht, der den Origenes zu jener Ansicht geführt hat. Das Geistige und das Irdisch-Sinnliche widerstreben einander. Ist der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen [2]), wie die Schrift sagt, so ist er ein Geistwesen, und dass er das ist, constituirt sein Wesen (s. l. c. c. 16—18). Der Mensch ist sich selbst bestimmender, aber — weil geschaffen — veränderlicher Geist, dem alle Güter Gottes zu Theil werden sollten. Sofern er eine sinnliche Seite hat und sterblich ist, ist er nicht Ebenbild Gottes. Gregor legt nun Nachdruck darauf, dass der Mensch, wie er es fasst, sogar die Menschheit zuerst geschaffen und dann als Mann und Weib gebildet worden ist. Hieraus schliesst er, dass die irdisch-sinnliche Seite des Menschen ἐπιγεννηματική, hinzuerschaffen ist, dass also das Geistige im Menschen begrifflich das Primäre,

---

[1]) S. Catech. mag. 5. 6 und die Schrift περὶ ψυχ. κ. ἀναστασ., sowie περὶ κατασκ. ἀνθρωπ. 2 ff. 16. Möller in der Herzog'schen R.-Encyklop. 2. Aufl. Bd. V S. 401 und desselben Schrift: Gregorii Nyss. de natura hom. doctrina illustr. et cum Origeniana comparata 1854.

[2]) Orat. I T. I p. 150: Κατ' εἰκόνα ἔχω τὸ λογικὸς εἶναι, καθ' ὁμοίωσιν δὲ γίνομαι ἐν τῷ Χριστιανὸς γενέσθαι. Im Leiblichen kann das Ebenbild nicht bestehen. Es ist höchstens ein Abbild des Ebenbildes, s. περὶ κατασκ. ἀνθρ. 8. 12. In dem Ebenbilde liegt aber an sich, dass es nur durch freie Selbstbestimmung des Menschen wirklich vollständig herbeigeführt werden kann. „Herrschte irgend ein Zwang, so wäre das Ebenbild verfehlt“ (Catech. mag. 5).

seine sinnliche Leiblichkeit das Secundäre ist [1]). Er schliesst weiter, dass es die ursprüngliche Bestimmung des Menschen ist, ein geschlechtsloses Leben wie die Engel zu führen, dass Gott die Zahl der Menschen wie die der Engel durch seine Kraft „in edler Weise" (περὶ κατασκ. 17) vermehrt haben würde, und dass die eigentliche und naturgemässe Wohnstätte der Menschen das reine und körperlose Jenseits sei. Allein, so nahe hier die Consequenzen liegen, welche Origenes gezogen hat [2]), Gregor hat sie abgelehnt. Ihm ist die oben gezeichnete Bestimmung des Menschen eine ideale, d. h. in Hinblick auf den Fall hat Gott sofort die irdisch-sinnliche Natur des Menschen hinzugeschaffen, ja nicht nur in Hinblick auf den Fall, sondern wie die oben gegebene, erste Gedankenreihe lehrt — die irdische Natur des Menschen hat doch auch als mit göttlichen Kräften erfüllte, verklärte, eine bleibende Bedeutung. Aber der Paradieseszustand, in welchem die Menschen vor dem Fall lebten, ist nicht der höchste Zustand; denn hier war unverklärte, wenn auch durch den Geschlechtsverkehr noch nicht befleckte Leiblichkeit. Der höchste Zustand, sofern er die durch die Auferstehung bewirkte εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις ist, ist derjenige, welcher begrifflich vor dem Paradieseszustand liegt, aber concret bisher niemals in der Menschheit verwirklicht gewesen ist. Er ist das Leben in der körperlosen Wohnstätte nach der Weise der Engel [3]). Diesen Zustand hat die Menschwerdung Gottes für Alle herbeigeführt, die kraft ihrer Freiheit ein heiliges Leben führen, d. h. so leben, wie man im Paradiese vor dem Falle lebte; denn das vermag der Mensch schon auf Erden. Bei dem Allen ist zu berücksichtigen, dass die überlieferte Anlehnung an Gen. 1—3 bei Gregor eine sehr unsichere ist, d. h. er spricht nicht von Adam, sondern er spricht überall von uns. Alle haben die gleiche Freiheit wie Adam [4]). Im Grunde machen alle Seelen die Geschichte Adams durch. Vor allem findet keine Uebertragung von Sünde statt, obgleich Gregor Traducianer ist (s. περὶ κατ. ἀνθρ. c. 29); jeder Mensch sündigt, weil er vermöge seiner Freiheit sündigen kann und durch seine sinnliche Natur (πάθη) zum Sündigen angereizt wird. Dadurch ist ein Zustand der Verderbniss und des Todes — auch Sünde ist Tod — eingetreten, aus dem sich der Mensch factisch nicht

---

[1]) Man hat hier indess wohl zu unterscheiden. Als creatürlicher Geist hat der Mensch nothwendig einen Leib, wie jedes Bild eine materielle Grundlage und jeder Spiegel eine Rückseite. Dieser Leib gehörte also nach Gregor begrifflich zum Wesen des Menschen; er ist das Phänomenon der Seele wie diese das Noumenon des Leibes. Aber diesen Leib unterscheidet Gregor von dem sinnlichen, geschlechtlich differenzirten Leib.

[2]) Nicht nur in der Schrift περὶ κατασκ. ἀνθρ., sondern auch in anderen streift Gregor sie sehr nahe. Der Fall erscheint nicht als ein Fall der einzelnen empirischen Menschen in einem präexistenten Zustande, wohl aber als eine Art von „intelligibler Gesammtthat der ganzen Menschheit".

[3]) S. περὶ κατασκ. ἀνθρ. 16—18.

[4]) Gregor geht hier in seiner Speculation noch weiter: Gott hat gar nicht einen einzelnen Menschen zuerst geschaffen, sondern das ganze Geschlecht in einer vorher bestimmten Zahl; diese machen alle zusammen nur eine Natur aus. Sie sind eigentlich ein Mensch, getheilt in eine Vielheit. Adam — das sind Alle (περὶ κατασκ. 16. 17. 22). In Gottes Vorsehung war die ganze Menschheit in der ersten Zubereitung zusammengefasst.

zu befreien vermag. Nur die Vereinigung Gottes mit der Menschheit schafft die Erlösung. Sie ist, entsprechend den Adam-Speculationen, eine streng objective, und desshalb ist die Frage nach ihrer Aneignung im Grunde keine Frage. Ein neuer Zustand ist für alle Menschen eröffnet ohne ihr Zuthun; aber er wird wirklich nur für die, welche ein heiliges Leben führen, d. h. sich der Sünde ganz und gar enthalten. Litteratur: siehe, ausser der Arbeit von Möller, Wendt a. a. O. S. 49 f., Herrmann, Gregorii Nyss. sententiae de salute adipiscenda 1875, Bergades, De universo et de anima hominis doctrina Gregorii Nyss., Thessalonich 1876, Stigler, Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa, Regensburg 1857, Ritschl, a. a. O. Bd. 1 S. 12 ff.

3. Theodor. Schon bei Irenäus[1]) standen die beiden sich widersprechenden Auffassungen, dass durch die Erlösung der Mensch zu dem ursprünglichen Zustande, aus dem er gefallen ist, zurückgeführt, und dass er durch die Erlösung aus dem natürlichen Kindheitszustande des Anfangs auf eine höhere Stufe gehoben wird, neben einander. Die meisten griechischen Väter sind ausser Stande gewesen, sich für eine dieser Auffassungen rund zu entscheiden; doch überwog, unter dem Einflusse des Origenes, die erstere. Nur in der antiochenischen Schule hat man sie wirklich abgethan, sich entschlossen zu der letzteren bekannt und damit die entschiedenste Haltung gegenüber der Theologie des Origenes eingenommen[2]). Die Ansicht der Antiochener ist teleologisch; aber jede religiöse Betrachtung der Sünde fehlt. In diesem Sinne ist sie der augustinischen schroff entgegengesetzt.

Nach Theodor[3]) haben in Gottes Plane von Anfang an zwei „Katastasen" gelegen, der gegenwärtige Weltzustand und der zukünftige. Jenen charakterisiren Wandelbarkeit, Versuchung und Sterblichkeit, diesen Vollkommenheit, Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit. Erst mit der Auferstehung der Todten hebt die neue Zeit an, aber der erste Anfang derselben ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Ferner gibt es Geistiges und Sinnliches. Der Mensch ist aus Beidem zusammengesetzt, so jedoch (gegen Gregor von Nyssa), dass erst der Leib geschaffen und dann die Seele eingehaucht ist. Der Mensch ist das Band der beiden Bereiche, der in dieser Welt das Ebenbild Gottes zum Ausdruck bringen sollte. „Wie ein König, nachdem er eine grosse Stadt gebaut und sie mit Werken aller Art ausgeschmückt hat, nach Vollendung des Ganzen ein schönes Bild seiner eigenen Person mitten in der Stadt aufrichten lässt, in welchem alle Einwohner den Erbauer dankbar verehren, so hat auch der Weltschöpfer nach Ausschmückung des Geschaffenen zuletzt den Menschen als sein eigenes Bild hervorgebracht, in welchem alle Geschöpfe ihren Mittelpunkt finden und dadurch zur gebührenden Verherrlichung Gottes beitragen." Obgleich nun der Mensch mit allen Kräften der Vernunft und des Willens ausgerüstet ist, so liegt es

---

[1]) S. Bd. I S. 456 ff.

[2]) Lehrreich ist es, dass auch Marcell an eine durch die Erlösung geschenkte Herrlichkeit denkt, die ὑπὲρ ἄνθρωπον ist.

[3]) S. Kihn, Theodor von Mopsv. S. 171 ff. Hier auch die Beweisstellen, die theils den Commentaren Theodor's zur Genesis, Hiob und den paulinischen Briefen (s. Swete, Theodori in epp. Pauli comment. 1880, 1881), theils den Fragmenten anderer Schriften Th.'s entnommen sind; vgl. auch Dorner, Theodori de imagine dei doctrina 1844.

doch in der Natur seines gegenwärtigen Zustandes, dass er wandelbar ist, im Kampfe unterliegt und sterblich ist. Erst die Mittheilung des neuen Lebensprincipes durch Christus vermag die veränderliche Natur zur Unwandelbarkeit zu erheben. Bis dahin war der Mensch also der Versuchung ausgesetzt und als ein geist-leibliches Wesen nothwendig sterblich. Die Todesandrohung im Paradies besagt nach Theodor nicht, dass der Tod Folge der Sünde sei — er ist vielmehr natürlich —; sondern sie sollte den Menschen mit Hass gegen die Sünde erfüllen, als ob diese mit dem Tode bestraft würde. Der an sich natürliche Tod war ein göttliches Erziehungsmittel, also heilsam. „Gott wusste, dass die Sterblichkeit dem Adam heilsam sein werde, denn mit Unsterblichkeit bekleidet wären die Menschen im Fall der Sünde ewigem Verderben ausgesetzt gewesen.“ Aber auch die Zulassung der Sünde war heilsam und lag im göttlichen Erziehungsplan. Gott gab ein Gebot und lockte damit die Sünde heraus, um, wie ein liebevoller Vater, den Menschen zur Erkenntniss seiner Wahlfreiheit und Schwäche zu bringen. „Der Mensch sollte zur Einsicht gelangen, dass er in dem Zustande sittlicher Wandelbarkeit nicht im Stande wäre, ein unsterbliches Dasein zu ertragen. Desshalb wurde ihm der Tod als Strafe des Ungehorsams angekündigt, obwohl die Sterblichkeit von Anfang an der menschlichen Natur eigen war“ [1]). Keine Sünde ohne Gebot, aber auch keine Erkenntniss von Gut und Böse, von dem Besitze der geistigen Fähigkeiten, endlich kein Kampf ohne Gebot. Also — um Adam aus der Kindheitsstufe zu heben, gab Gott das Gebot, und dieses Gebot rief nothwendig Kampf und Niederlage hervor.

Aber Adam ist hier nicht als Stammvater, sondern als Typus zu denken. Allen seinen Nachkommen ist das Gesetz zum gleichen Zwecke gegeben, Gut und Böse unterscheiden und die eigenen Kräfte und Schwächen kennen zu lernen. An der Geschichte Adams belehren wir uns über unsere eigene Naturanlage. „Demgemäss haben wir im gegenwärtigen Leben nothwendig den Gesetzen Gehorsam zu leisten, durch welche unser natürliches Unterscheidungsvermögen geweckt wird, indem wir darüber Belehrung empfangen, wessen wir uns zu enthalten und was wir zu thun haben, damit das Rationelle in uns thätig sei. Erst wenn wir uns in der zukünftigen Katastase befinden, werden wir das als gut Erkannte mit leichter Mühe ausführen können. Ohne Gesetz hätten wir demnach keine Unterscheidung des Guten und Bösen und keine Erkenntniss der Sünde, und wir würden nach Art der unvernünftigen Thiere Alles, was uns einfällt, thun.“ In dieser Katastase gilt es Erkennen, Kämpfen, dem Siege zueilen, aber wir werden immer wieder durch den Leib, die Quelle der Versuchungen, gehemmt. Erlösung von dem Tode hat uns erst Christus geschenkt, eine unsterbliche Natur, die darum ohne Mühe den Sieg erreichen wird (zu Röm. 5, 18).

Die paulinischen Stellen, aus denen eine Uebertragung des durch Sünde hervorgerufenen Todes folgt, weiss Theodor ebenso zu beseitigen, wie er das Leben der Protoplasten im Paradies vor dem Fall nicht berücksichtigt. Alle sterben um persönlicher Versündigung willen, aber auch das ist schon Accomodation; sie sterben um ihrer natürlichen Beschaffenheit willen, in welcher Sünde implicite beschlossen liegt. Gegen die augustinisch-hieronymianische Lehre von der Erbsünde hat Theodor in einer eigenen Schrift polemisirt, aus der uns

[1]) Kihn, a. a. O. S. 174.

durch Marius Mercator Fragmente bewahrt sind. „Adam war sterblich geschaffen, mochte er sündigen oder nicht. Denn Gott sagte nicht: Ihr werdet sterblich werden, sondern ihr werdet sterben.“ Theodor führte Ps. 103, 15, Röm. 2, 6 an. Er berief sich gegen die Erbsünde auf Heilige wie Noah, Abraham, Moses. Hätte Gott den Tod als Sündenstrafe über Alle verhängt, so hätte er den Henoch nicht unsterblich gemacht. Demgemäss tilgt auch nach Theodor die Taufe nicht angeerbte Sünde, sondern sie ist eine Weihe zu sündloser Jüngerschaft Christi und tilgt zugleich begangene persönliche Sünden. Im ersteren Sinne kommt sie auch bei Kindern zur Anwendung; denn die Taufe, wie alle aus der Menschwerdung stammende Gnade, hebt den Menschen auf eine neue Stufe, führt ihn über seine gegenwärtige Natur hinauf und bereitet ihn für die zukünftige Katastase. Dieses wird von Theodor auf das stärkste betont, und darin unterscheidet er sich von den Lehren des Pelagius und Julian von Eklanum [1]), welche die Erlösung durch Christus dem rationellen Schema völlig unterordneten. Das thut Theodor nicht. So sehr er mit Pelagius davon durchdrungen ist, dass Alles in der gegenwärtigen Katastase auf Selbstthätigkeit ankommt, die da ruht auf Erkenntniss, Freiheit, Anstrengung und heroischem Kampf, so gewiss ist es ihm andererseits, dass die menschliche Natur nicht durch diesen Kampf — er ist nur Bedingung —, sondern einzig durch Erlösung zu Unwandelbarkeit, Unsterblichkeit und Sündlosigkeit gelangen kann. Desshalb ist Christus gekommen. Er hat nicht wiederhergestellt, sondern einen neuen, höheren Zustand herbeigeführt. Er hat nicht geheilt, sondern verklärt [2]).

Theodor's Lehre vom Menschen ist streng rationell und aristotelisch; sie übertrifft an Fasslichkeit und Consequenz die Lehren aller übrigen griechischen Väter. Aber eben darum entspricht sie nicht allen den Erkenntnissen und Wünschen, welche die kirchliche Ueberlieferung umfasste.

4. Johannes Damascenus. Die Lehren dieses Dogmatikers sind in der griechischen Kirche desshalb abschliessend geworden — die neueren Symbole stimmen ganz wesentlich mit ihnen [3]) —, weil er die Gedanken der Kappadocier mit der antiochenischen Ueberlieferung, wie sie in abgeschwächter Gestalt bei Chrysostomus sich findet, verbunden hat und zugleich dem immer stärker sich geltend machenden Zuge, in Gen. 1 ff. möglichst wenig zu allegorisiren, gerecht geworden ist. Johannes lehrt in Kürze Folgendes [4]):

Da der „übergute“ Gott nicht genug hatte an der Anschauung seiner selbst, sondern Etwas haben wollte, dem er Gutes thun könnte, schuf er das

---

[1]) S. Kihn, a. a. O. S. 179 f.

[2]) In der Annahme, dass überall bei der Aneignung des Guten der menschliche freie Wille den Anfang macht und Gott dann mit seiner Kraft folgt, stimmt Chrysostomus völlig mit Theodor überein; s. seine Auslegungen zu Röm. 9, 16 hom. 16, in ep. ad Hebr. hom. 12, in ev. Joh. hom. 17 u. s. w. Die Stellen sind abgedruckt bei Münscher, Lehrbuch der Dogmengeschichte (1832) S. 363 ff.

[3]) S. Gass, Symbolik d. griech. Kirche S. 150 ff.

[4]) S. de fide orthod. II, 2 ff. 11 ff. 24—30; III, 1. 14. 20; IV, 4. 11. 19—22 und die Homilie in ficum arefactum, sowie den Dialog gegen die Manichäer. Langen, a. a. O. S. 289 ff., Wendt, a. a. O. S. 59 ff.

All, Engel und Menschen. Auch die Engel sind nicht von Natur unsterblich, sondern durch Gnade; denn an sich hat Alles ein Ende, was einen Anfang hat. Aber die Unsterblichkeit ist als Gabe die Natur der geistigen Wesen, also auch der Menschen, geworden. Diese sind aus sichtbarer und unsichtbarer Natur von Gott nach seinem Bilde geschaffen worden als Könige und Herrscher der ganzen Erde. Vor ihrer Schöpfung hat Gott ihnen gleichsam als Königsburg das Paradies eingerichtet, „durch Gottes Hände in Eden gepflanzt, ein Vorrathsplatz aller Freude und Wonne gegen Osten, höher als die ganze Erde gelegen, aber gemässigt und von der feinsten und reinsten Luft umstrahlt, mit immer blühenden Pflanzen bewachsen, erfüllt mit Duft, voll von Licht, den Begriff aller sinnlichen Zierde und Schönheit übersteigend, ein wahrhaft göttlicher Platz“ [1]). Allein nur mit dem Leibe sollte der Mensch in diesem sinnlichen Paradiese wohnen, mit dem Geiste aber gleichzeitig in dem „geistigen“ Paradiese, welches durch den Baum des Lebens angedeutet ist [2]). Von dem Baume der Erkenntniss sollte er zunächst nicht essen; denn Erkenntniss ist nur gut für die Vollkommenen, schlecht aber für die Unvollkommenen. Die Erkenntniss bei dem Unvollkommenen bewirkt, dass er, statt einzig der Anschauung und dem Lobpreise Gottes zu leben, an sich selber denkt, wie Adam, der nach dem Genuss sofort bemerkte, dass er nackt sei. „Affectlos und sorglos wollte Gott, dass wir seien, beschäftigt allein mit dem Werk, in der Anschauung Gottes zu schwelgen.“ Das Essen von „allen Bäumen“ bedeutet die Erkenntniss Gottes aus den Werken der Natur. In dem geschaffenen Menschen — der Verbindung der sichtbaren und unsichtbaren Natur — ist das Ebenbild Gottes die Denkkraft und Willensfreiheit, das Gleichniss aber die Aehnlichkeit der Tugend, soweit sie möglich ist. Seele und Leib wurden (gegen Origenes) zugleich gebildet. Der Mensch war ursprünglich unschuldig, rechtschaffen und mit allen Tugenden geschmückt [3]); dass er das war, war Gnade; aber auch dass er Geist ist, ist Gnade. Geist ist er, damit er bleibe und den Wohlthäter preise, Fleisch, damit er leide und leidend erinnert und gezüchtigt werde, weil er auf seine Grösse stolz war. Als ein Wesen ist der Mensch geschaffen, das in dem gegenwärtigen Leben waltet und anderswohin versetzt wird [4]). Es soll schliesslich durch die Hinwendung zu Gott vergöttlicht werden, d. h. vergöttlicht durch Antheil

---

[1]) Hier ist also das, was die älteren griechischen Väter „Judaismus“ oder „irdische Vorstellungen“ nannten, bis zu einem gewissen Grade wieder aufgenommen worden.

[2]) Man sieht hier die Verknüpfung der zwei überlieferten, sich widersprechenden Vorstellungen; der Baum des Lebens ist übrigens Johannes nicht ganz deutlich gewesen; er giebt de fide II, 11 und IV, 11 verschiedene Erklärungen.

[3]) Dies ist von Johannes stark betont (II, 12; IV, 4); aber er hat sich wohl gehütet, anzugeben, wie Gott den Menschen mit Tugenden von sich aus schmücken konnte. Dass hier ein Einfluss des Abendlandes anzunehmen ist, lässt sich nicht beweisen. Nothwendig ist eine solche Annahme nicht, denn rhetorische Verherrlichungen des Urstandes, die mit dem System doch nicht stimmten, finden sich auch bei älteren griechischen Vätern.

[4]) Das sind die beiden Katastasen der Antiochener.

an der göttlichen Erleuchtung, nicht durch Verwandelung in die göttliche Wesenheit.

Die Schuldlosigkeit des ursprünglichen Menschen lag in Wahrheit, d. h. nach der Consequenz des Systems, in der Fähigkeit schuldlos zu sein und, unterstützt von der göttlichen Gnade, im Guten zu bleiben und fortzuschreiten. Nothwendige Kehrseite davon ist die Fähigkeit zum Abfall; „denn es ist keine Tugend, was mit Zwang geschieht". Der Mensch, „diese kleine Welt", hat neben dem Geistigen aber auch die Eigenschaften der unvernünftigen Natur erhalten, ja in seiner Seele selbst ist ein unvernünftiger Theil, welcher theils dem vernünftigen sich unterzuordnen vermag, theils von ihm ganz unabhängig ist (die vitalen Functionen). Der erstere umfasst die Lüste, von denen die einen in ihren Grenzen erlaubt sind, die anderen nicht. Ueber Allem aber schwebt — die vitalen Functionen abgerechnet — der freie Wille. Die Wahl steht bei uns, und der Mensch ist Ursache seiner Handlungen. Nur das Entstehen ist Gottes Sache. „Das Vergehen aber ist durch unsere Bosheit herbeigeführt worden zur Strafe und zum Nutzen. Denn Gott hat den Tod nicht gemacht noch freut er sich am Untergang der Lebendigen, sondern vielmehr vom Menschen kommt der Tod her, d. h. von der Uebertretung Adam's, und ebenso auch die übrigen Strafen" [1]). Gottes Vorsehung darf man keineswegs auf Alles beziehen; „denn was bei uns steht, ist nicht Sache der Vorsehung, sondern unseres freien Willens." Kraft seiner Allwissenheit weiss Gott von Ewigkeit allerdings Alles voraus; darum hilft er mit seiner Gnade denen, von denen er weiss, dass sie dieselbe gebrauchen werden. Diese allein sind auch prädestinirt, d. h. ihre freie Entscheidung für das Gute ist Gott bekannt; verdammt werden die, bei welchen alle Gnadenunterstützungen vergeblich sind [2]). Dabei bleibt aber der Satz in Kraft, dass alle Tugend von Gott kommt; denn sie ist von Gott in die Natur gelegt worden und erhält sich nur durch die Unterstützung Gottes. Also auch hier wieder der Satz: vernünftige, freie Natur ist Gnade; wenn wir in dem Naturgemässen bleiben, sind wir in der Tugend, Bekehrung ist die Rückkehr aus dem Naturwidrigen [3]).

Der Mensch ist als Mann geschaffen; nur weil Gott den Fall voraussah, ist das Weib gebildet worden zur Erhaltung des Geschlechtes, trotz des Todes [4]). Der Mensch hat der Vernunft nicht den Sieg gegeben; er hat die Lüste des Körpers vorgezogen, seine Ehre verkennend. In Folge davon ist er, statt in Ewigkeit zu leben, dem Tode verfallen und der Mühsal und einem elenden Leben unterworfen worden. Denn es war nicht zuträglich, dass er noch unversucht und unbewährt der Unsterblichkeit theilhaftig würde, damit er nicht in den Stolz und das Gericht des Teufels falle. „Es sollte also der Mensch sich zuerst bewähren und, in der Versuchung durch Beobachtung des Gebotes vollendet, so die Unsterblichkeit als Kampfpreis der Tugend davon tragen. Denn,

---

[1]) Hier ist die Bedeutung des Falls Adam's für die Nachkommen anerkannt (II, 28), aber merkwürdig beiläufig. Johannes hat kein eigenes Capitel über den Sündenfall in seinem grossen Werke. Auch II, 30 ist die Behandlung des Sündenfalls unter eine allgemeinere Rubrik gestellt.

[2]) S. l. c. II, 29. 30; IV, 22.

[3]) S. II, 30.

[4]) l. c., s. Gregor von Nyssa.

zwischen Gott und die Materie gestellt, sollte er, nachdem er sein natürliches Verhältniss zu den Dingen verlassen, habituell mit Gott vereint, die unbewegliche Festigkeit im Guten erlangen." Aber vom Teufel verführt, der in seinem Neide dem Menschen den Besitz nicht gönnte, den er selbst verloren hatte, wandte sich der Mensch der Materie zu, und so, losgerissen von seiner Ursache, Gott, wurde er dem Leiden unterworfen (die Feigenblätter bedeuten die Mühsal des Lebens), sterblich (die Felle sind der Leib der Sterblichkeit) und bedurfte der Geschlechtsgemeinschaft. Der Tod, durch die Sünde in die Welt gekommen, zerstörte fortab wie ein wildes, grausames Thier das menschliche Leben, obgleich die Freiheit zum Guten wie zum Bösen niemals ausgetilgt war [1]). Aber Gott liess sich nicht unbezeugt, und zuletzt sandte er seinen Sohn, der die Natur stärken, erneuern und den vom Verderben zum ewigen Leben führenden Weg der Tugend durch die That zeigen und lehren sollte. Die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit ist „das Neueste alles Neuen, ja das allein Neue unter der Sonne" [2]). Die Verbindung bezog sich aber auf die ganze menschliche Natur, um dem Ganzen Heil zu spenden [3]). Folge dieser Verbindung ist die restitutio in den ursprünglichen Zustand, der vollkommen war, sofern der Mensch, obgleich noch nicht geprüft, doch mit Tugenden geschmückt war. Christus nimmt an dem Schlechteren Theil, um durch sich und in sich die Form des Bildes und Gleichnisses wiederherzustellen, uns aber durch den tugendhaften Lebenswandel zu belehren, indem er durch sich uns denselben leicht machte. Dazu überwand er noch den Tod, indem er der Erstling unserer Auferstehung wurde und das abgenützte und verbrauchte Gefäss erneuerte [4]).

Es ist oben S. 115 darauf hingewiesen worden, dass die natürliche Theologie keine Entwickelung in der griechischen Kirche erlebt hat. Dabei ist vorbehalten, dass für die Ausführung des Systems, resp. für die systematischen Monographien, der Gang der Geschichte der Philosophie von hoher Bedeutung gewesen ist. Ohne vorzugreifen, darf hier schon Folgendes bemerkt werden. Die Väter des orthodoxen Dogmas im 4. und 5. Jahrhundert sind Platoniker gewesen. Der Aristotelismus führte in dieser Zeit stets zu einer heterodoxen Fassung des Dogmas (Lucian, die Arianer, die Antiochener u. s. w.). Aber ein mit den Mitteln des Platonismus gebautes theologisches System musste in jener Zeit nothwendig ebenfalls heterodox werden. Nachdem der Platonismus am Dogma seine Arbeit gethan hatte und gewisse Begriffe und Anschauungen allgemein feststanden, konnte ein orthodoxes System nur mit den Mitteln des Aristotelismus geschaffen werden. Jede weitere Verwerthung des Platonismus führte zu bedenklichen Sätzen.

---

[1]) S. II, 26 ff.
[2]) S. III, 1.
[3]) S. III, 6.
[4]) S. IV, 4; II, 12.

# B. Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

## Sechstes Capitel: Die Lehre von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Die natürliche Theologie hatte in der griechischen Auffassung einen so weiten Spielraum, dass, wie Andeutungen in dem vorigen Capitel bereits gezeigt haben werden, nur eine geschichtliche Thatsache von eminenter Einzigartigkeit gegen sie aufzukommen vermochte. Eine solche Thatsache — „das Neueste alles Neuen, ja das allein Neue unter der Sonne —“ haben die griechischen Väter gekannt: die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Sie allein balancirte das ganze System der natürlichen Theologie, soweit es balancirt wurde, und übte einen entscheidenden Einfluss auf dasselbe. Aber in vollkommener Deutlichkeit konnte sie nur an den Punkt des natürlichen Systems angeschlossen werden, der um so irrationaler erschien, je höher man den Werth des menschlichen Wesens veranschlagte — an den Tod. Die furchtbare Paradoxie, der Tod, ist aufgehoben durch die denkbar paradoxeste Thatsache, die Menschwerdung der Gottheit.

Damit ist schon ausgesprochen, dass diese Thatsache einer nachträglichen Erklärung, ja selbst einer Art von aprioristischen Ableitung fähig sein muss. Es sollte ihr aber dadurch nichts von dem Ruhme entzogen werden, Ausdruck der unergründlichen Güte Gottes zu sein. Die Nothwendigeit der Erlösung — sei es der Wiederherstellung, sei es der Vollendung des Menschengeschlechts — wurde in der Regel von den Vätern aus dem factischen traurigen Zustande der Menschheit unter der Herrschaft des Todes und der Sünde begründet. Sofern derselbe aber mit dem Urstande oder der ursprünglichen Bestimmung des Menschen verglichen wurde, wurde bereits an eine innere Nothwendigkeit der Erlösung gedacht, und diese erschien nicht mehr bloss als ein Postulat des menschlichen Heilsbedürfnisses. In diesem Zusammenhang ist von den Vätern die Lehre von der dem Menschen gebliebenen Fähigkeit zum Guten oft vergessen worden. An zahllosen Stellen reden sie von der Hülf- und Heillosigkeit der Menschheit in Ausdrücken, denen man ohne Schwierigkeit die augustinische Sündenlehre unterschieben könnte.

Allein ebenso oft schlüpft dann eine Wendung mit unter, die da verräth, dass Alles doch ganz anders gemeint ist, d. h. dass der durch die Hinfälligkeit und den Tod charakterisirte äussere Zustand und die Sinnlichkeit der vergänglichen Menschennatur als die Quelle alles Uebels und aller Sünde gedacht wird. Diesem Zustande entspricht eine Verdunkelung der Erkenntniss, die mit Nothwendigkeit den Menschen, unter dem Einfluss der Dämonen, zur Abgötterei führen musste.

Die Gottesthat der Gnade in Christus bezieht sich auf den Tod, die Dämonenherrschaft, die Sünde und den Irrthum. In den Homilien, den biblischen Commentaren und den Erbauungsschriften wechseln diese Gesichtspunkte oder stehen anscheinend gleichwerthig nebeneinander[1]). Allein, da die natürliche Theologie den Hintergrund der Auffassungen bildete, so konnte weder in Beziehung auf die Sünde, noch auf den Irrthum, die absolute Nothwendigkeit der Form der Gnadenthat nachgewiesen werden, welche sich in der Menschwerdung erwiesen hat. Hier handelte es sich nur um Unterstützung, Vorbild und Aufklärung, oder, wo man über diese Linie hinausschritt, hörte die durchdachte und einstimmige Theologie auf. Es ist die Bedeutung des Athanasius und der Kappadocier gewesen, dass sie die eindrucksvolle Combination zwischen der Menschwerdung und der Restitution des Menschengeschlechts zu göttlichem Leben energisch betont und sich damit dem rationalistischen Schema einigermassen entzogen haben; denn die Beziehung der Menschwerdung auf die Sünde führte den Griechen aus demselben nicht heraus. Jene Combination war längst in der Kirche vollzogen (s. Irenäus), aber sie war in der Theologie des Origenes unter complicirte Voraussetzungen gestellt und verdunkelt worden.

Athanasius hat in der Schrift Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου —

---

[1]) Die reichhaltigste Stelle ist vielleicht Euseb., Demonstr. ev. IV, 12. Sie zeigt aber auch, wie fern dem Eusebius die durchschlagende Betrachtung des Athanasius noch gelegen hat: Τῆς οἰκονομίας οὐ μίαν αἰτίαν ἀλλὰ καὶ πλείους εὕροι ἄν τις ἐθελήσας ζητεῖν, πρώτην μὲν γὰρ ὁ λόγος διδάσκει, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ· δευτέραν δὲ ὅπως τὰς ἡμετέρας ἀπομάξοιτο ἁμαρτίας, ὑπὲρ ἡμῶν τρωθεὶς καὶ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα· τρίτην ὡς ἂν ἱερεῖον θεοῦ καὶ μεγάλη θυσία ὑπὲρ σύμπαντος κόσμου προσαχθείη τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ· τετάρτην ὡς ἂν αὐτὸς τῆς πολυπλανοῦς καὶ δαιμονικῆς ἐνεργείας ἀπορρήτοις λόγοις καθαίρεσιν ἀπεργάσαιτο· πέμπτην ἐπὶ ταύτῃ, ὡς ἂν τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις καὶ μαθηταῖς τῆς κατὰ τὸν θάνατον παρὰ θεῷ ζωῆς τὴν ἐλπίδα μὴ λόγοις μηδὲ ῥήμασιν καὶ φωναῖς ἀλλὰ αὐτοῖς ἔργοις παραστήσας, ὀφθαλμοῖς δὲ παραδοὺς τὴν διὰ τῶν λόγων ἐπαγγελίαν, εὐθαρσεῖς αὐτοὺς καὶ προθυμοτέρους ἀπεργάσαιτο καὶ πᾶσιν Ἕλλησιν ὁμοῦ καὶ βαρβάροις τὴν πρὸς αὐτοῦ καταβληθεῖσαν εὐσεβῆ πολιτείαν κηρύξαι.

einer Jugendschrift, deren Werth desshalb so gross ist, weil sie vor dem Ausbruch des arianischen Streites geschrieben ist — noch einen weiteren Schritt gethan, indem er die für Gott geltende Nothwendigkeit der Erlösung nachzuweisen bestrebt gewesen ist. Er begründet diese Nothwendigkeit aus der Güte (ἀγαθότης) Gottes. Diese Güte, d. h. Gottes Selbstbehauptung und Ehre in der Gutheit, muss in der Behauptung und Durchführung seiner einmal gefassten Beschlüsse zum Ausdruck kommen. Die Beschlüsse Gottes aber waren einerseits die Bestimmung der vernünftigen Geschöpfe zum Antheil am göttlichen Leben, andererseits das Todesverhängniss in Bezug auf die Uebertretung. Beides muss sich durchsetzen, d. h. Gottes Absicht darf nicht an der Bosheit des Teufels und der traurigen Selbstbestimmung der Menschheit scheitern, anderenfalls erschiene Gott als schwach und es wäre besser, er hätte den Menschen überhaupt nicht geschaffen. Die Uebertretung ist eingetreten. „Was sollte Gott nun thun? Hätte er vom Menschen Reue über die Uebertretung fordern sollen? Denn das könnte Einer für Gottes würdig halten und sagen, dass sie, wie sie durch die Uebertretung sterblich geworden sind, in gleicher Weise durch die Reue (Sinnesänderung) wieder zur Unsterblichkeit gelangen sollten. Allein die Reue hätte Gott der Treue im Worthalten nicht entbunden, denn er hätte doch wiederum als nicht wahrhaftig dagestanden, wenn der Tod die Menschen nicht bezwang; auch befreit die Reue nicht von dem Physischen, sondern hebt nur die Sünden auf. Wäre also nur die Uebertretung und nicht ihre Folge, die Vergänglichkeit, vorhanden gewesen, so wäre die Reue am Platze gewesen. Wenn aber, da die Uebertretung einmal geschehen war, die Menschen an die ihnen zur Natur gewordene Vergänglichkeit gefesselt und der ihrem Gott-ebenbildlichen Wesen entsprechenden Gnade beraubt waren, was hätte anderes geschehen sollen? Oder was bedurfte es zu dieser Gnade und Erneuerung anderes als dessen, der auch im Anfang Alles aus Nichts gemacht hat, des Gott-Logos? Denn ihm kam es zu, wiederum auch das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurückzuführen“ [1]).

---

[1]) De incarn. 7: Τί οὖν ἔδει καὶ περὶ τούτου γενέσθαι ἢ ποιῆσαι τὸν θεόν; μετάνοιαν ἐπὶ τῇ παραβάσει τοὺς ἀνθρώπους ἀπαιτῆσαι; τοῦτο γὰρ ἄν τις ἄξιον φήσειεν θεοῦ, λέγων, ὅτι ὥσπερ ἐκ τῆς παραβάσεως εἰς φθορὰν γεγόνασιν, οὕτως ἐκ τῆς μετανοίας γένοιντο πάλιν ἂν εἰς ἀφθαρσίαν. Ἀλλ' ἡ μετάνοια οὔτε τὸ εὔλογον τὸ πρὸς τὸν θεὸν ἐφύλαττεν. ἔμενε γὰρ πάλιν οὐκ ἀληθής, μὴ κρατουμένων ἐν τῷ θανάτῳ τῶν ἀνθρώπων· οὔτε δὲ ἡ μετάνοια ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἀποκαλεῖται, ἀλλὰ μόνον παύει

Der Logos — zeigt Athanasius —, der ursprünglich Alles aus dem Nichts geschaffen hat, musste einen Leib annehmen und so die Herstellung des Menschen aus der Vergänglichkeit zur ἀφθαρσία herbeiführen. Wie dies geschehen ist, das erörtert Athanasius in verschiedenen, z. Th. disparaten Gedankenzügen, in denen unter anderen auch von einer Tilgung der Schuld der Menschen durch den Tod Christi, sowie von einer Erschöpfung des Todesverhängnisses in dem durch den Logos dargebrachten Opfer seines Leibes die Rede ist. Allein der durchschlagende und klar hervortretende Gedanke des Athanasius ist, dass in der Menschwerdung selbst bereits die Wendung vom Todesverhängniss zur ἀφθαρσία für die christgläubige Menschheit liege, sofern die physische Verbindung des Menschenwesens mit dem Göttlichen in Mitte der Menschheit diese selbst in das Gebiet der göttlichen Ruhe und Seligkeit erhebt[1]). Die Folge der Menschwerdung besteht also erstens in der Tilgung der φθορά und in der damit gesetzten Verwandelung ins Unvergängliche (Wiedererneuerung, resp. Vollendung des göttlichen Ebenbildes durch Antheil an der leidlosen Natur der Gottheit[2]); sie besteht aber zweitens auch — das ist ja der alte Gedanke der Apologeten

---

τῶν ἁμαρτημάτων. Εἰ μὲν οὖν μόνον ἦν πλημμέλημα καὶ μὴ φθορᾶς ἐπακολούθησις, καλῶς ἂν ἦν ἡ μετάνοια· εἰ δὲ ἅπαξ προλαβούσης τῆς παραβάσεως, εἰς τὴν κατὰ φύσιν φθορὰν ἐκρατοῦντο οἱ ἄνθρωποι, καὶ τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαιρεθέντες ἦσαν, τί ἄλλο ἔδει γενέσθαι; ἢ τίνος ἦν χρεία πρὸς τὴν τοιαύτην χάριν καὶ ἀνάκλησιν, ἢ τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποιηκότος τὰ ὅλα τοῦ θεοῦ λόγου; αὐτοῦ γὰρ ἦν πάλιν καὶ τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν ἐνεγκεῖν καὶ τὸ ὑπὲρ πάντων εὔλογον ἀποσῶσαι πρὸς τὸν πατέρα. Hiezu vgl. man Orat. c. Arian. II, 68.

[1]) L. c. c. 9: Ὥσπερ μεγάλου βασιλέως εἰσελθόντος εἰς τινα πόλιν μεγάλην, καὶ οἰκήσαντος εἰς μίαν τῶν ἐν αὐτῇ οἰκιῶν, πάντως ἡ τοιαύτη πόλις τιμῆς πολλῆς καταξιοῦται, καὶ οὐκέτι τις ἐχθρὸς αὐτὴν οὔτε λῃστὴς ἐπιβαίνων καταστρέφει, πάσης δὲ μᾶλλον ἐπιμελείας ἀξιοῦται διὰ τὸν εἰς μίαν αὐτῆς οἰκίαν οἰκήσαντα βασιλέα· οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ πάντων βασιλέως γέγονεν. Ἐλθόντος γὰρ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν ἡμετέραν χώραν καὶ οἰκήσαντος εἰς ἓν τῶν ὁμοίων σῶμα, λοιπὸν πᾶσα ἡ κατὰ τῶν ἀνθρώπων παρὰ τῶν ἐχθρῶν ἐπιβουλὴ πέπαυται, καὶ ἡ τοῦ θανάτου ἠφάνισται φθορὰ ἡ πάλαι κατ' αὐτῶν ἰσχύουσα. Sehr richtig Ritschl a. a. O. I S. 10. 11: „Die Deutung des Todes und der Auferweckung Christi durch Athanasius ist ein Specialfall des Hauptgedankens, dass der Logos Gottes alle Heilswirkung verbürgt, indem er, in dem menschlichen Leibe gegenwärtig, denselben als Mittel gebraucht."

[2]) Doch ist die Ansicht des Athanasius nicht schlechthin naturalistisch, vielmehr sind in der Unvergänglichkeit die Momente der Gutheit, Liebe und Weisheit eingeschlossen; es handelt sich auch um eine das innere Wesen des Menschen betreffende Erneuerung. Aber systematisch das darzulegen, war dem Athanasius nicht möglich; daher scheint mir von Schultz (Gottheit Christi S. 80) zu viel behauptet zu sein.

— in der Wiederherstellung der richtigen Erkenntniss Gottes, welche die Kraft des rechten Lebens einschliesst, durch den menschgewordenen Logos. Indem aber Athanasius diese Wiederherstellung der Erkenntniss Gottes durch den Logos ins Auge fasst, denkt er nicht bloss an das neue Gesetz, d. h. an die Predigt Christi, sondern er sieht sie in der Anschauung der Person Christi gegeben. In seinem, d. h. einem menschlichen, Wirken hat sich Gott zu uns herabgelassen. Das blödeste Auge ist nun im Stande, den einen wahren Gott — nämlich an Christus — zu erkennen und sich von dem Irrthum des Dämonendienstes zu befreien. Dieser Gedanke, von Clemens und Origenes bereits ausgesprochen, von dem Letzteren tiefer erfasst, aber doch nicht so entschieden in den Mittelpunkt gestellt, ist sehr bedeutsam. Ausdrücklich bemerkt Athanasius, dass die Schöpfung nicht genügt, um aus ihr den Schöpfer und Vater zu erkennen, dass es daher eines menschlichen Wirkens bedurfte, aus welchem klar und sicher der Gott und Vater aller Dinge erkannt würde [1]).

[1]) Die Hauptstellen stehen l. c. c. 14—16. c. 14 fin.: Einer könnte meinen, der passende Weg zur Erkenntniss Gottes sei die Wiederherstellung der Erkenntniss aus den Werken der Schöpfung gewesen. Nein; denn die Menschen sind eben nicht mehr im Stande, ihre Augen nach oben zu richten; sie richten sie nach unten. „Desshalb schlägt er, indem er den Menschen nützen will, als Mensch unter uns seine Wohnung auf und nimmt einen Leib an sich, der dem menschlichen Leibe gleichartig ist, und (belehrt) die Menschen innerhalb ihrer unteren Sphäre, d. h. durch die Werke des Körpers, damit die, welche ihn aus seiner Fürsorge für Alles und aus seiner Leitung nicht erkennen wollen, wenigstens aus den Werken des Leibes selbst den Logos Gottes im Leibe erkennen und durch ihn den Vater.“ C. 15: Ἐπειδὴ οἱ ἄνθρωποι ἀποστραφέντες τὴν πρὸς τὸν θεὸν θεωρίαν, καὶ ὡς ἐν βύθῳ βυθισθέντες κάτω τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχοντες, ἐν γενέσει καὶ τοῖς αἰσθητοῖς τὸν θεὸν ἀνεζήτουν, ἀνθρώπους θνητοὺς καὶ δαίμονας ἑαυτοῖς θεοὺς ἀνατυπούμενοι· τούτου ἕνεκα ὁ φιλάνθρωπος καὶ κοινὸς πάντων σωτὴρ, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἀναστρέφεται καὶ τὰς αἰσθήσεις πάντων ἀνθρώπων προσλαμβάνει, ἵνα οἱ ἐν σωματικοῖς νοοῦντες εἶναι τὸν θεόν, ἀφ᾽ ὧν ὁ κύριος ἐργάζεται διὰ τῶν τοῦ σώματος ἔργων, ἀπ᾽ αὐτῶν νοήσωσι τὴν ἀλήθειαν, καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὸν πατέρα λογίσωνται. Das Folgende zeigt freilich, dass Athanasius vor Allem an die Wunderwirksamkeit Jesu gedacht hat. Zusammengefasst hat er seine ganze Auffassung von dem Ertrage der Erlösung in dem prägnanten Satz (c. 16.): Ἀμφότερα γὰρ ἐφιλανθρωπεύετο ὁ σωτὴρ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὅτι καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἡμῶν ἠφάνιζε καὶ ἀνεκαίνιζεν ἡμᾶς· καὶ ὅτι ἀφανὴς ὢν καὶ ἀόρατος διὰ τῶν ἔργων ἐνέφαινε καὶ ἐγνώριζεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον τοῦ πατρός, τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα καὶ βασιλέα. Dass bereits Origenes die Erkenntniss Gottes in Christus betont und der philosophischen Erkenntniss (in Analyse, Synthese, Analogie gegen Alcinous, Maximus von Tyrus und Celsus) übergeordnet hat, darüber s. c. Cels. VII, 42, 44; de princip. I, 1.

Indem von Athanasius die Erkenntniss Gottes neben die Befreiung vom Tode gestellt worden ist, ist so der Uebergang von der Thatsache der Erlösung zur Lehre von der Aneignung und zur Erklärung des particularen Erfolges des Liebesdienstes des Logos gefunden. Derselbe kommt in seinem Effecte nur Solchen zu statten, welche die in dem menschgewordenen Logos zugängliche Gotteserkenntniss freithätig sich zu eigen machen und auf Grund der Richtlinien und der Kraft, die hier gegeben ist, ihr Verhalten einrichten[1]). Immerhin bleibt die Verwandelung des Vergänglichen in das Unvergängliche bei dieser Auffassung der letzte und eigentliche Erfolg, welcher dem anderen (der Gotteserkenntniss) übergeordnet ist[2]). Hier aber liegt der tiefste Unterschied zwischen Athanasius und den ihm gleichgesinnten Theologen einerseits und Arius, den Eusebianern u. s. w. andererseits. Die Elemente der Betrachtung sind hier wie dort die gleichen; aber die Ordnung derselben ist eine andere. Denn diese „conservativen" Theologen sahen das Werk des Logos primär in der Mittheilung der rechten und vollkommenen Erkenntniss, der ein Vollendungszustand folgen wird. Auf diesen Vollendungszustand als Restitution und als Mittheilung der göttlichen Natur hat aber Athanasius Alles abgezweckt. Demgemäss war es für Athanasius eine theologische Lebensfrage, wie das Unvergängliche beschaffen ist, welches sich im Logos darstellt, und welche Art von Verbindung

---

Für Clemens s. Protrept. I, 8: ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα ὃὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός.

[1]) Parallel und mit dieser Ansicht verflochten geht allerdings die andere, dass das unsterbliche Leben in geheimnissvoller Weise durch heilige Weihen und durch die heilige Speise angeeignet wird. In dieser Vorstellung, die uralt ist, erscheint das Christenthum auf die Stufe der orientalischen Naturreligionen resp. der griechisch-orientalischen Mysterien zurückgeworfen (s. Schultz, Gottheit Christi S. 69). Allein wie schon die ältesten Alexandriner (auch Ignatius) die naturalistische Betrachtung doch immer wieder in eine geistig-sittliche aufgehoben haben, so kann auch unter den Theologen der folgenden Jahrhunderte schwerlich irgend Einer genannt werden, der jene Betrachtung rund und rein vertreten hätte.

[2]) S. besonders Orat. c. Arian. II, 67—70, wo sich die letzten Absichten des Christenthums des Athanasius offenbaren. Zugleich ist zu bemerken, dass ihm die Erlösung zwar Restitution ist, aber doch Versetzung in eine noch höhere Gnade. Uns widerfährt das Alles, was sich an Christi Leib vollzogen hat. Wir sind getauft, als Christus im Jordan die Taufe erhielt, wir haben damals den h. Geist erhalten, und so ist auch unser Fleisch gestorben und ist wiederum erneut, geheiligt und in seiner Auferstehung zum ewigen Leben erhoben.

dasselbe mit dem Vergänglichen vollzogen hat. Mit der Frage war ihm aber auch die Antwort sicher. Seine Gegner aber konnten dieses Interesse überhaupt nicht haben, da ihr Interesse an Christus als dem höchsten Lehrer sie direct nicht dazu anleitete, die Art der himmlischen Erscheinung, die er auch für sie repräsentirte, näher zu bestimmen. Wenn sie solche Bestimmungen doch gaben, so waren sie von theoretischen, resp. biblisch-exegetischen Motiven bestimmt oder beflissen, die Sätze ihrer Gegner durch Entgegenstellung anderer zu widerlegen.

Die trinitarischen und christologischen Probleme, welche die alte Kirche mehr als drei Jahrhunderte hindurch beschäftigt haben, steigen hier vor uns auf. Dass ihre Entscheidungen sich so lange verzögert haben und nur langsam eine allgemeinere Anerkennung fanden, liegt nicht nur in äusseren Umständen (Mangel an sicher ausgeprägter Tradition, Buchstabe der Bibel, Politik der Bischöfe und Kaiser), sondern vielmehr darin, dass in weiten Kreisen in der Kirche das Bedürfniss vorhanden war, auch die Erlösungslehre der rationalen Theologie unterzuordnen, resp. im Rahmen des Moralismus zu halten. Dass die entgegenstehende Ueberzeugung von der Umschaffung der Natur durch den menschgewordenen Logos hie und da auch in akosmistischen Pantheismus verlief, war die geringste Gefahr. Das schwerste Hemmniss für die Durchführung der Anschauung des Athanasius waren die paradoxen Sätze über die Gottheit und über Jesus Christus, die sich ergaben. Hier lag die Stärke der Gegner; sie hatten in höherem Grade den Wortlaut der Schrift und Tradition, sowie den Verstand für sich.

Zusatz 1. So straff und klar wie Athanasius hat kein griechischer Theologe nach ihm die Frage, warum Gott Mensch geworden sei, beantwortet. Aber die unbeanstandet orthodoxen Väter gehen alle in seinen Bahnen und zeigen zugleich, dass seine Lehrauffassung nur auf dem Boden des Platonismus möglich ist. Dies ist sofort deutlich bei Gregor von Nyssa, der die Ausführungen des Athanasius an einigen Punkten verstärkt hat. Doch hat er nicht diesen, sondern vielmehr Methodius zu seinem Vorbilde [1]).

Gregor hat erstlich den Modus der Erlösung (durch die Menschwerdung) ausführlicher zu vertheidigen gesucht, dabei aber die einfache Combination des Athanasius zwischen der Menschwerdung und ihrem Effecte verdeckt. Nach Gregor ist Gott schrankenlose Macht;

[1]) S. Bd. I S. 651 ff.

aber seine Macht ist nie ohne Güte, Weisheit und Gerechtigkeit. Gregor zeigt nun in ausführlicher Darstellung (Catech. magn. 17—26) gegen Juden und Heiden (wie später Anselm), dass die Menschwerdung die beste Form der Erlösung gewesen ist, weil in ihr jene vier Grundeigenschaften Gottes deutlich zu Tage treten. In diesen Nachweisen ist besonders interessant die Betonung, dass Gott Solchen nachgegangen ist, die zu seinen Feinden übergelaufen waren, dass er in Allem ihre Freiheit respectirt hat und dass er die Menschen erlöst hat, ohne ihrem Dienstherrn, dem Teufel, der ein gewisses Anrecht auf sie besass, Unrecht zu thun. Doch diese Darstellung ist direct apologetisch gemeint[1]). Gregor hat zweitens, indem er sich an Athanasius anschloss, den Zustand, aus welchem Gott uns befreit hat, energischer unter den Begriff des Todes gestellt. Der Sündenzustand ist der Tod. Gott allein ist Sein, lehrte Gregor mit den Neuplatonikern. Darum ist alle Abkehr von Gott zum Sinnlichen, d. h. zum Nicht-Seienden, Tod. Nicht erst der physische Tod ist Tod; er kann vielmehr Befreiung sein aus den Banden des thierisch gewordenen Leibes (l. c. c. 8) — die Sinnlichkeit ist der Tod. Drittens hat Gregor, obgleich auch er in dem Acte der Menschwerdung die Erlösung anschaute, ihre Vollendung doch erst in der Auferstehung Jesu gefunden. Er ist nämlich in höherem Masse als Athanasius davon durchdrungen gewesen, dass die wirkliche Erlösung die Loslösung von dem Leibe zu ihrer Voraussetzung hat. Wir sind erst erlöst, indem uns die Auferweckung zu Theil wird, die der von Christus angenommenen Menschennatur durch die Auferweckung zu Theil geworden ist (l. c. c. 16). Das Geheimniss der Menschwerdung kommt erst in dieser Auferweckung zur Klarheit. Die Gottheit nahm die Menschennatur an, um durch diese Verbindung das Todeshaftige (= das Böse) in dieser Natur zu erschöpfen, bis es ganz verschwunden wäre. Dieser Erfolg ist erst in der Auferweckung der menschlichen Natur Christi perfect geworden; denn erst in ihr zeigt sich diese Natur als völlig gereinigt und zur Erfüllung mit unsterblichem Leben fertig gemacht[2]). Viertens

---

[1]) Zur apologetischen Ausführung gehört auch die Behandlung der Frage, warum die Erlösung nicht früher vollbracht worden ist — schon die Apologeten von Justin bis Eusebius und Athanasius haben sie aufgeworfen und zu beantworten gesucht. Auch Gregor erledigt sie mit dem Hinweise auf den Arzt, der erst den vollen Ausbruch der Krankheit abwartet, bevor er einschreitet (Catech. magn. c. 29 ff.).

[2]) L. c. c. 16: „Denn da unsere Natur nach ihrem ordnungsgemässen Gang

hat Gregor bestimmter, als Athanasius dies mit seinem Bilde von dem Könige und der Stadt vermocht hat, die Application der Menschwerdung nachweisen können — aber freilich mit Hülfe eines vollkommen platonischen Gedankens, der bei Athanasius eben nur anklingt und durch eine biblische Betrachtung (die beiden Adam', s. Irenäus) nicht wirklich gedeckt ist. Christus hat nicht eine einzelne menschliche Natur angenommen, sondern die menschliche Natur. Demgemäss ist in ihm das ganze Menschliche mit der Gottheit zusammengewachsen; die ganze Menschennatur ist durch die Beimischung des Göttlichen göttlich geworden. Gregor denkt das als einen streng physischen Prozess: der Sauerteig der Gottheit hat den ganzen Teig der Menschheit durchdrungen durch und in Christus; denn Christus hat die ganze menschliche Natur in allen ihren Eigenthümlichkeiten mit sich vereinigt [1]). Diese Auffassung, welcher der platonische Allgemeinbegriff „Menschheit" zu Grunde liegt, weicht von der des Origenes ab; sie führt aber auch zur Lehre von der Apokatastasis, welcher Gregor gehuldigt hat. Indessen hat er, um dieser ganzen „mystischen" d. h. physikalischen Auffassung ein Gegengewicht zu geben, die persönliche und spontane Gesetzeserfüllung als Bedingung in derselben Weise betont wie die späteren Antiochener. Die vollkommene Gesetzeserfüllung ist aber nach Gregor nur den Asketen möglich [2]). Fünftens hat Gregor die Sacramente in die

auch in ihm zur Scheidung des Körpers und der Seele sich veränderte, so verband er das Getrennte wiederum durch die göttliche Macht, gleichwie durch einen Leim, und fügte das Auseinandergerissene zu unlösbarer Verbindung wieder zusammen (vgl. Irenäus und Methodius). Und das ist die Auferstehung, nämlich die nach der trennenden Auflösung eintretende Rückkehr der Verbundenen zu unlösbarer Vereinigung, indem beide sich so mit einander verbinden, dass der uranfängliche gnadenvolle Zustand des Menschen wieder zurückgerufen wird und wir wiederum zum ewigen Leben zurückkehren, nachdem das der Natur beigemischte Böse durch unsere Auflösung beseitigt worden ist (!); wie es bei Feuchtigkeiten der Fall ist, dass, wenn ihr Gefäss zerbrochen ist, sie auseinanderlaufen und sich verlieren, weil Nichts mehr da ist, was sie zusammenhält. Wie aber der Anfang des Todes in Einem war und von da auf die gesammte Natur und das Geschlecht der Menschen überging, auf dieselbe Weise verbreitet sich auch der Anfang der Auferstehung durch Einen auf die ganze Menschheit."

[1]) S. den Schluss der vorigen Anmerkung und Herrmann, Gregorii Nyss. sententias de salute adipis. p. 16 ff. Die „grosse Katechese" ist in allen ihren Ausführungen von dem Gedanken getragen, dass die Menschwerdung ein actus medicinalis ist, der streng physisch zu denken ist und sich über alles Menschliche erstreckt; s. Dorner, Entw.-Gesch. d. L. v. d. Person Christi I S. 958 f., der übrigens die ganze Auffassung Gregor's streng ethisch findet.

[2]) S. Herrmann, l. c. p. 2 sq.

engste Beziehung zu der Menschwerdung gebracht, indem er (l. c. c. 33—40) in der Taufe und im Abendmahl die einzigen Mittel erkannt hat, durch welche der sterbliche Mensch zum neuen unsterblichen Menschen wird. Es erscheint dem strengen Denken allerdings als ein Ueberflüssiges, dass an dem Einzelnen noch etwas Besonderes zu geschehen hat, wenn doch in der von Christus angenommenen Menschheit die ganze Menschheit vergöttlicht ist. Allein die Vorstellungsweise Gregors entspricht der damaligen Denkweise, nach welcher mysteriöse Weihen das abbilden und darstellen, was sich jeder Vorstellung entzieht. Sechstens endlich hat Gregor dem Gedanken der Menschwerdung eine Wendung gegeben, in welcher die kühnste Conception des Origenes zu ihrem Rechte kommt, und „das Neueste von dem Neuen“ doch auch einer kosmologischen, allgemeineren Betrachtung unterstellt wird. Schon Origenes hatte nach dem Vorgang von Gnostikern gelehrt (in Anschluss an Philipp. 2, 10 u. an a. St.), dass die Menschwerdung und der Opfertod Christi eine über die Menschheit hinaus sich erstreckende Bedeutung habe. Soweit es geistige Creaturen gibt, soweit reicht das Werk Christi; soweit Entfernung zwischen ihnen und Gott vorhanden ist, soweit reicht die Zurückführung durch Christus; für Engel und Aeonen (s. Valentin) hat Christus sich selbst dem Vater dargebracht; allen Ordnungen geistiger Wesen ist er in ihrer Daseinsform erschienen; das ganze Weltall ist durch ihn in Harmonie gekommen; ja nicht nur „pro peccato“ auf Erden in Jerusalem ist Christi Blut vergossen worden, sondern auch „pro munere in superno altari quod est in coelis“ [1]). Diesen Gedanken hat Gregor aufgenommen. Die Reconciliation und Restitution erstreckt sich über die ganze vernünftige Creatur [2]). Zu allen geistigen Creaturen ist Christus herabgestiegen und hat sich in ihre Daseinsform begeben, um sie mit Gott in Harmonie zu bringen: οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπος γίνεται, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀκόλουθον πάντως καὶ ἐν ἀγγέλοις γινόμενος πρὸς τὴν ἐκείνων φύσιν ἑαυτὸν συγκατάγει [3]). Dieser Gedanke, weit entfernt, das Werk des

[1]) Stellen bei Bigg, a. a. O. S. 212 f.

[2]) S. περὶ ψυχ. κ. ἀναστάσ. p. 66 sq. ed. Oehler. Orat. cat. 26.

[3]) Orat. in ascens. Christi bei Migne T. XLVI p. 693; dagegen Didymus (de trinit. II, 7 ed. Mingarelli p. 200): ὁ θεὸς λόγος οὐ διὰ τοὺς ἁμαρτήσαντας ἀγγέλους ἄγγελος· ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀναμαρτήτως, ἀφράστως. Doch an anderen Stellen hat er sich wie Origenes ausgesprochen. Dieser wurde wegen dieser Lehre von Hieronymus und Theophilus angegriffen. Die Synode von Konstantinopel verdammte den Lehrsatz.

geschichtlichen Christus zu bereichern, dient wie bei den Gnostikern dazu, es zu verflüchtigen. Und in der That — nur als Apologet des katholischen Christenthums ist Gregor an die geschichtliche Persönlichkeit Christi unauflöslich gebunden. Wo er philosophirt und sich frei ergeht, ist von dem geschichtlichen Christus wenig oder gar nicht die Rede[1]). Es ist fast wie bei Origenes — auch bei Gregor klingt eine höchste Betrachtung der Dinge an, nach welcher im Kosmos ebenso das angelegt ist, was ihn Gott entfremdet, als das, was ihn zu ihm zurückbringt, in dem Kosmos, der seiner Schöpfung nach Gottes voll ist und, weil er ist, in Gott ist. Die Menschwerdung ist nur ein Specialfall aus der allgemeinen Allgegenwart des Göttlichen in der Schöpfung. Gregor hat den pantheistischen Gedanken, den er freilich selbst niemals rein und in Ablösung von dem Historischen gedacht hat, überleiten helfen in die Folgezeit. Es besteht eine wirkliche Verwandtschaft zwischen ihm und den pantheistischen Monophysiten, dem Areopagiten, Scotus Erigena, und selbst die moderne „liberale“ Theologie Hegelischer Färbung darf sich auf ihn berufen. Sogar in der grossen Katechese (c. 25), die der Vertheidigung des geschichtlichen Actes der Menschwerdung dienen soll, hat er eine Ausführung, die in dieser Hinsicht höchst bedeutsam ist[2]): „Dass aber die Gottheit unsere Natur angenommen habe, dürfte für die, welche die Dinge (τὰ ὄντα) nicht allzu kleingeistig (μικροψύχως) betrachten, zu keinerlei begründeten Befremden Veranlassung bieten. Denn wer ist so unmündig am Geiste, dass er im Anblick des Alls nicht glauben sollte, das Göttliche sei in Allem, es durchdringend, umfassend und ihm innewohnend? Denn vom Seienden hängt Alles ab, und es ist unmöglich, dass Etwas ist, was nicht in dem, was ist, sein Dasein hätte. Wenn nun Alles in ihm und es in Allem ist, was schämen sie sich der Oekonomie des Geheimnisses, welches die Menschwerdung Gottes lehrt — dessen, von dem man überzeugt ist, dass er auch jetzt nicht ausserhalb der Menschheit ist? Denn ist auch die Art der Gegenwart Gottes unter uns jetzt nicht

---

[1]) Vgl. das ganze Gespräch mit Makrina über die Seele und die Auferstehung, in welchem der geschichtliche Christus ganz zurücktritt.

[2]) Auch dem Athanasius ist sie nicht fremd; s. de incarn. 41: Τὸν κόσμον σῶμα μέγα φασὶν εἶναι οἱ τῶν Ἑλλήνων φιλόσοφοι καὶ ἀληθεύουσι λέγοντες. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν καὶ τὰ τούτου μέρη ταῖς αἰσθήσεσι ὑποπίπτοντα. Εἰ τοίνυν ἐν τῷ κόσμῳ σώματι ὄντι ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐστί, καὶ ἐν ὅλοις καὶ τοῖς κατὰ μέρος αὐτῶν πᾶσιν ἐπιβέβηκε· τί θαυμαστὸν ἢ τί ἄτοπον εἰ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ φαμὲν αὐτὸν ἐπιβεβηκέναι κτλ., c. 42.

ebendieselbe wie jene, so ist man doch über seine jetzige, wie über seine damalige Gegenwart unter uns gleichmässig einig. Jetzt ist er mit uns vermischt als der die Natur in dem Sein Zusammenhaltende, damals aber hatte er sich mit dem Unsrigen vermischt, damit das Unsrige durch die Mischung mit dem Göttlichen göttlich würde, als entrissen vom Tode und der Tyrannei des Widersachers entnommen. Denn seine Rückkehr aus dem Tode ist für das sterbliche Geschlecht der Anfang der Rückkehr zum ewigen Leben geworden". Die pantheistische Erlösungslehre tritt aber in der Folgezeit in einer doppelten Form auf. Entweder nämlich so, dass das Werk des geschichtlichen Christus als ein Specialfall, resp. als ein Symbol erscheint der allgemeinen, reinigenden und heiligenden Wirksamkeit, welche der Logos im Verein mit den abgestuften Ordnungen der übersinnlichen Creaturen, und zugleich wiederum für sie, durch heiligende Medien (Sacramente) fortgesetzt vollzieht (Dionysius Areopagita) — oder so, dass bei dem Gedanken der Menschwerdung sofort an die Vereinigung des Logos mit den einzelnen, ihm wohlgefälligen gläubigen Seelen gedacht wird. Die letztere Auffassung, schon bei Methodius im Vordergrund stehend, ist besonders deutlich ausgeprägt bei Makarius. In der 4. Homilie z. B. (c. 8. 9) beginnt Makarius so zu reden, dass man eine Ausführung der geschichtlichen einmaligen Menschwerdung erwartet. Statt dessen heisst es: „So hat der unbegrenzte, unerforschliche Gott in seiner Liebe sich selbst klein gemacht und die Glieder dieser Leiblichkeit angenommen . . . und in Liebe und Menschenfreundlichkeit sich verwandelnd, verleiblicht er sich und vereinigt sich mit den heiligen, ihm wohlgefälligen gläubigen Seelen u. s. w." In jedem wird ein Christus geboren[1]).

---

[1]) Eine dritte Form der pantheistischen Auffassung der Menschwerdung kann man in der These erblicken, dass die Menschheit Christi eine himmlische gewesen sei, resp. dass der Logos die Menschheit stets in sich getragen habe, so dass selbst der Leib des Logos nicht jünger sei als seine Gottheit. Diese gnostische Ansicht, die indess nicht nothwendig pantheistisch zu sein braucht, ist z. B. in Korinth z. Z. des Athanasius vertreten gewesen, und dieser hat sie (Ep. ad Epictetum Corinth.) bekämpft (s. Epiphan. p. 77 c. Dimoeritas). Ihre Anhänger sagten, der von Maria geborene Leib sei ὁμοούσιον τῇ τοῦ λόγου θεότητι, συναΐδιον αὐτῷ διὰ παντὸς γεγενῆσθαι, ἐπειδὴ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς Σοφίας συνέστη. Sie lehrten also, dass die Menschheit selbst aus dem Logos stamme; er habe zum Zweck seiner Erscheinung sich durch Verwandelung einen leidensfähigen Körper gebildet; er habe mithin nach der einen Seite seines Wesens die Unveränderlichkeit aufgegeben, sei von seiner Natur abgefallen (ἠλλάγη τῆς ἰδίας φύσεως) und habe sich in einen sinnlichen Menschen verwandelt. Das

Der Gedanke, dass Christus den Allgemeinbegriff der Menschheit an sich genommen, findet sich bei dem von Gregor abhängigen Hilarius, wenn auch mit Eigenthümlichem vermischt[1]). Ebenso bei Basilius[2]), Ephraem[3]), Apollinaris[4]), Cyrill von Alexandrien u. s. w. Durchweg ist hier die Vorstellung ausgeprägt, dass in Christus unsere Physis geheiligt und vergöttlicht ist, dass das, was unserer Natur widerfahren ist, selbstverständlich unseren Personen zu Gute kommt, und dass wir in realer Weise mit Christus auferstanden sind.

Selbst bei den Antiochenern finden sich Stellen, die so zu deuten sind — die Exegese hat sie dazu geführt[5]) —; allein sie sind, soviel

---

Interesse war hier die vollkommene Einheit Christi. Die, welche Hilarius (de trinit. X, 15 sq.) bekämpft hat, haben die himmlische, ewige Menschheit des Logos nicht behauptet. Dagegen findet sich diese These bei Apollinaris, wo sie indess nicht pantheistisch zu deuten ist, obgleich die pantheistischen Consequenzen schwerlich abgewehrt werden können. Bekämpft ist die himmlische Menschheit Christi auch von Basilius in ep. ad Sozopol. (65); in den Kreisen der extremsten Monophysiten ist sie wiederaufgetaucht; aber offen ist zugleich dort ausgesprochen worden (von Stephanus Barsudaili): „die ganze Natur ist wesensgleich mit Gott“ („everything is of one nature which God“; „all nature is consubstantial with the divine essence“). (Assem., Biblioth. II, 30. 291); s. Dorner, a. a. O. II S. 162 f. und Frothingham, Stephen bar Sudaili (1886), der p. 28 sq. den Brief des Xenajas abgedruckt hat, in welchem vor der Irrlehre gewarnt wird, „which assimilates the creation to God“. — Endlich liegt auch in der altkatholischen Vorstellung, dass der Sohn Gottes gleich nach dem Sündenfall zu den Menschen herabgestiegen sei, wiederholt bei ihnen geweilt und so sich an die zukünftige Erscheinung gewöhnt habe (s. Irenäus' Auffassung Bd. I S. 493), eine Art von Verflüchtigung dieser Erscheinung. Bei den späteren Vätern, soweit sie nicht apologetisch interessirt geschrieben haben, findet sich desshalb diese alte Vorstellung m. W. nicht häufig, resp. sie wird sehr streng von der Menschwerdung unterschieden; s. z. B. Athan., Orat. III, 30.

[1]) S. z. B. Hilar., tract. in Ps. 51 c. 16: „Ut et filius hominis esset filius dei, naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propaginis tenet“. Ps. 54 c. 9.: „Universitatis nostrae caro est factus“. Andere Stellen bei Dorner, Entw.-Gesch. der Lehre v. d. Person Christi I S. 1067 und Ritschl, a. a. O. I S. 15.

[2]) S. Hom. 25 T. I p. 504 sq. Diese Ausführung deckt sich vollständig mit dem Gedanken Gregor's.

[3]) S. Dorner, a. a. O. S. 961.

[4]) S. Dorner, a. a. O., die κατὰ μέρος πίστις. Dazu s. die Bd. I p. 418 n. 1 abgedruckte Stelle.

[5]) S. Theodor zu Rom. 6, 6: τῷ Χριστῷ, φησίν, ἐσταυρωμένῳ ὥσπερ ἅπασα ἡμῶν ἡ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις συνεσταυρώθη, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα αὐτῷ συνανέστη, πάντων ἀνθρώπων αὐτῷ συμμετασχεῖν ἐλπιζόντων τῆς ἀναστάσεως· ὡς

mir bekannt, selbst bei Chrysostomus selten[1]), und sie enthalten in der Regel eine Wendung, die da zeigt, dass nach ihnen dies Leiden und Sterben mit Christus als selbständige That nicht nur eine nachträgliche Bedingung der wirklichen Vereinigung mit Christus ist, sondern die Form, in welcher sie allein zu Stande kommt. Der Allgemeinbegriff der Menschheit fehlt ihnen; demgemäss ist auch die Menschheit Christi viel concreter gefasst — er ist selbst ein wirklich kämpfender, ringender und durch die Wahlfreiheit zum Siege gelangender Mensch[2]). Wie dieser Mensch selbst in einer moralischen Vereinigung mit der Gottheit sich befindet, so darf das moralische Element auch in unserer Verbindung mit ihm nie ausser Acht gelassen werden. Sofern aber die Menschwerdung Christi eine ganz neue, in der Menschheit nicht angelegte Katastase heraufführt, hat sie allerdings einen Zustand der Verherrlichung für uns zur Folge, der in dem Moralischen selbst nicht schon gegeben ist.

Bei Johannes Damascenus ist eine geschlossene Vorstellung über die Menschwerdung überhaupt nicht mehr zu finden. Die klare Abzweckung des Athanasius ist ihm völlig entfallen; auch die Gedanken des Gregor von Nyssa sind (de fide orth. III, 1. 6) nur zum Theil reproducirt, d. h. die apologetischen sind es. Auch an diesem Punkte hat der Versuch, die antiochenisch-aristotelische Ueberlieferung mit der alexandrinischen zu vereinigen, zu einer Fragmentensammlung geführt. Doch ist in der griechischen Kirche der Satz: Χριστὸς οὐ πρὸς ἕνα καὶ δεύτερον ἦλθεν, ἀλλὰ πρὸς τὴν κοινὴν φύσιν, niemals völlig ausser Wirksamkeit gesetzt worden. Alles aber, was in der griechischen Kirche über die Menschwerdung gelehrt worden ist, ist, theils entfaltet theils im Keime, bereits bei Irenäus zu finden, und nicht die einfache Ausführung des Athanasius, sondern eine Mischung des Gedankens der geschichtlichen Erlösung mit dem Gedanken einer mystischen Erlösung (der Christus in uns; der kosmische Christus), wie wir sie schon bei Methodius gefunden haben, ist bei der Mehrzahl der Väter nachweisbar.

Zusatz 2. Diejenigen Väter, welche die Ursache der Menschwerdung in der Absicht Gottes sehen, das Menschengeschlecht wiederherzustellen — und sie sind in der Mehrzahl —, wissen von einer Nothwendigkeit der Menschwerdung abgesehen von der

---

ἐντεῦθεν συναφανισθῆναι μὲν τὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἡμῶν εὐκολίαν, διὰ τῆς ἐπὶ τὴν ἀθανασίαν τοῦ σώματος μεταστάσεως.

[1]) S. Förster, Chrysostomus S. 126 ff.

[2]) S. Kihn, Theodor S. 180 ff.

eingetretenen Sünde nichts. Sie erklären zwar fast alle, dass Christus mehr und Grösseres gebracht habe, als der Mensch verloren hatte, aber sie verwenden den Gedanken nicht speculativ und haben ihm überhaupt keine besondere Bedeutung beigelegt. Allein schon Irenäus hatte die Menschwerdung auch unter den Gesichtspunkt des letzten und höchsten Mittels göttlicher Oekonomie gestellt, durch welche er stufenweise die erste, am Anfang nothwendig noch unvollendete Schöpfung zur Vollendung führt[1]). Wo dieser Gedanke sich findet, involvirt er den anderen, dass Christus auch gekommen wäre, wenn es keine Sünde gegeben hätte. Die Väter also, welche auf die Sünde kein besonderes Gewicht legen, sofern sie ihnen mehr oder weniger natürlich scheint, und welche demgemäss die Erlösung mehr als Vollendung, denn als Restitution fassen, haben die Nothwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von der Sünde behauptet — also Theodor von Mopsuestia, Pelagius u. A.[2]). Die Menschwerdung wird hier als die Begründung des Lebens betrachtet, in welchem der Mensch über seine Natur und über die gemeine Tugend hinausgeführt wird, d. h. des asketisch-engelgleichen Lebens. Von ganz anderen Prämissen aus hat schon Clemens Alex. einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen: Die Enthaltung vom Bösen ist die Vollendung, wie sie auch die Juden und Hellenen erreicht haben; dagegen der vollkommene Gnostiker, wie er erst nach der Volloffenbarung des Logos möglich ist, findet die Vollendung in dem beschaulichen, asketischen Leben, welches auf Glaube, Hoffnung und Liebe ruht[3]). Dieses Leben zu begründen, bedurfte es also der Volloffenbarung des Logos — auf die Sünde braucht dabei gar nicht reflectirt zu werden. Indessen rund ausgesprochen ist der Satz, dass Christus auch gekommen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, m. W. von keinem griechischen Theologen; die biblische Combination von Adam und Christus stand ihm im Wege.

Zusatz 3. Auf Grund biblischer Stellen wie Mt. 25, 34, Eph. 1, 3—5. 11, II Tim. 1, 8—10 haben auch die Griechen (s. z. B. Athan. c. Arian. II, 75—77) von einer Erwählung der Gläubigen in Christo vor Grundlegung der Welt, von dem Rathschluss der Erlösung, der schon in Hinblick auf die Sünde von Gott vor der Schöpfung gefasst worden sei u. s w., gesprochen. Athanasius sagt sogar, dass unser ewiges zukünftiges Leben in Christus dadurch be-

[1]) S. Bd. I S. 457. 493; auch bei Tertullian fehlt der Gedanke nicht.

[2]) S. Dorner, a. a. O. II S. 432 ff. Kihn, Theodor S. 179 f.

[3]) Strom. VI, 7, 60.

dingt sei, dass unser Leben schon vorzeitig in Christus gegründet gewesen ist. Allein der Prädestinationsgedanke hält sich ebenso, wie der Gedanke, dass Christus das Haupt seiner Gemeinde sei, auf der Linie einer biblischen Lehre, die eben desshalb wahr ist. Weder die Lehre vom Werke Christi, noch von der Aneignung des Werkes ist durch jene Gedanken bestimmt. In der Regel aber — dies ist bei den Antiochenern besonders deutlich und greift auch in ihre Christologie hinein — erhält der Prädestinationsgedanke die Wendung, dass Gott in Voraussicht der Tugendleistungen der Menschen sie erwählt habe, und damit ist das Gegentheil von dem behauptet, was Paulus gemeint hat.

---

## Anhang: Die Ideen der Erlösung vom Teufel und der Versöhnung durch das Werk des Gottmenschen.

1. Ueber das, was bereits Irenäus und Origenes hier ausgeführt haben [1]), sind die griechischen Väter nicht hinausgekommen und haben es auch nicht straffer zu gestalten vermocht. Die Thatsache der Menschwerdung stand, wenigstens im Orient, in so engem und ausschliesslichem Zusammenhang mit der Vorstellung von dem Ertrage der Erlösung, dass dem gegenüber alles Andere in seiner Bedeutung zurücktreten musste. Freilich hat man stets und allerseits, nach dem Vorgang des Irenäus und nach der Anweisung der heiligen Schriften, die Thatsachen der Geschichte Jesu in das Erlösungswerk einzustellen versucht, wie man namentlich aus Athanasius und den beiden Cyrillen ersehen kann („was seiner Menschheit widerfahren ist, ist uns widerfahren“); auch hat man sich häufig des Todes Christi erinnert, wenn man an die Sündenvergebung gedacht hat, aber die Grenzen zwischen Exegese, Rhetorik und Dogmatik sind hier schwer zu ziehen. In der Regel gewinnt man den Eindruck, dass die Theologie alle jene Thatsachen auch hätte missen können [2]). Andererseits erschien der Tod Christi doch stets als ein

[1]) S. Bd. I S. 478 f. 544 f.

[2]) Die beiden Kappadocier haben die Nothwendigkeit des Todes Christi — allerdings nicht ohne Vorbehalt — in Abrede gestellt. Der Nazianzener sagt, dass der Gott-Logos uns auch θελήματι μόνον hätte erlösen können, und der Nyssener (Orat. cat. 17) meint, die Methode der Erlösung sei für ebenso arbiträr zu halten, wie die Heilmethoden der Aerzte. An anderen Stellen haben sie sich freilich auch anders ausgesprochen.

so schmerzliches und wunderbares Ereigniss, dass man gezwungen war, ihm einen besonderen Heilswerth beizulegen. Aber wie man ihn bis ins 5. Jahrhundert nicht abgebildet hat, so ist er, sammt dem Leiden Christi überhaupt, der Mehrzahl der Griechen wirklich ein heiliges Geheimniss gewesen und zwar nicht nur in intellectuellem Sinne. Hier trat das Denken hinter das Gefühl zurück und legte sich Schweigen auf. Was Goethe am Ende seines Lebens ausgesprochen hat: „Wir ziehen einen Schleier über die Leiden Christi, eben weil wir sie so hoch verehren; wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, als bis auch das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint" — das trifft ganz die griechische Stimmung. Hiernach will auch das Wort des Gregor von Nazianz verstanden sein (Orat. 27, 10), dass die Erwägung der Leiden Christi zu den Stücken gehöre, in Bezug auf welche man ohne Gefahr das Richtige verfehlen könne (vgl. Iren. I, 10). Er meint damit doch nicht nur, dass der specifische Ertrag des Leidens ungewiss, sondern auch dass er unaussprechlich sei. Erst dem Mittelalter und der Neuzeit blieb es vorbehalten, keusche Scheu hier abzuwerfen.

Dennoch konnten es einzelne Theologen und Exegeten nicht lassen, über den Tod Christi, wenn auch noch nicht in frivolen Rechenexempeln, zu speculiren. Erstlich wurde der Tod Christi nach Rom. 8, 3 mit dem κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν (τὸν θάνατον) ἐν τῇ σαρκί in Verbindung gebracht. Das ist die straffste Verbindung von Ensarkose, Tod, Auferstehung und Erlösung innerhalb der griechischen Dogmatik. In dem Todesleiden Christi kommt die Ensarkose gewissermassen erst zu ihrem Abschluss, sofern durch den Tod das Fleisch von der Sünde und Todeshaftigkeit gereinigt und in der Auferstehung Christi als reines, heiliges und unvergängliches dargestellt wird. Diesen Gedanken haben in verschiedener Weise sowohl Athanasius, Gregor von Nyssa und Cyrill von Jerusalem, als auch besonders Apollinaris durchgeführt[1]). Allein in der späteren Zeit verbot die Vorstellung von der vollen hypostatischen Union es, die Ueberwindung der φθορά und des Todes auch nur einen Moment später anzusetzen, als die assumptio der menschlichen Natur.

[1]) Apollinaris, der überhaupt der strengste Dogmatiker im 4. Jahrhundert gewesen ist, hat die Bedeutung des Todes Christi m. W. auf diese Wirkung wesentlich beschränkt.

Daher galt nun: Christus hat schon bei der Menschwerdung das Verderben und den Tod (Sündenstrafe) aus dem Fleisch ausgetilgt; sein Tod aber war ein ganz freiwilliger und ökonomischer.

Zweitens hatte schon Irenäus in zusammenhängender Darstellung betont, dass die Menschwerdung des Logos und sein Leiden aus der Güte und Gerechtigkeit Gottes abzuleiten seien, ferner, dass Christus uns nicht nur aus einem Krankheitszustand, sondern aus der Gewalt des Teufels befreit habe, indem er die Gottentfremdeten und widernatürlich Gefangenen nicht mit Gewalt, sondern unter Beobachtung der Gerechtigkeit erlöst habe. Aber erst Origenes hat das Leiden und Sterben Christi in strenger Ausführung unter die Gesichtspunkte 1) des Lösegeldes und 2) des Opfers gestellt. Ad 1) hat er zuerst die Theorie, dass der Teufel einen Rechtsanspruch an die Menschen erworben habe, aufgestellt und demgemäss den Tod Christi (resp. seine Seele) als ein an den Teufel bezahltes Lösegeld betrachtet. Diese marcionitische Lehre vom Preise und vom Tausche ist aber bereits von Origenes durch die Annahme einer Täuschung (von Seiten Gottes) ergänzt worden. Sie wurde, trotz eines energischen Widerspruchs, von seinen Schülern aufgegriffen und in der Folgezeit noch anstössiger ausgeführt. Man findet sie bei Gregor von Nyssa, der sie Catech. 15—27 im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff breit und abschreckend entwickelt hat, Ambrosius (pia fraus), Augustin, Leo I. und in schlimmster Gestalt (die Menschheit Christi war der Köder; der Fisch, der Teufel, schnappte zu und blieb an dem unsichtbaren Angelhaken, der Gottheit, hängen) bei Gregor I. Sie beweist, dass den Vätern eine sichere Anschauung von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes immer mehr abhanden gekommen ist; sie ist aber andererseits ein Ausdruck dafür, dass des Teufels Macht nicht erst durch die zukünftige Erscheinung Christi gebrochen werden wird, sondern bereits durch den Tod Christi gebrochen ist. In diesem Sinn ist sie die Grabschrift auf die alte eschatologisch gerichtete Dogmatik[1]). Uebrigens haben Gregor von Nazianz[2]) und Johannes

---

[1]) Nach Irenäus waren die Menschen Schuldner Gottes, aber in der (ungerechten) Gewalt des Teufels, bei Origenes ist das anders. Der Teufel hat einen Anspruch auf die Menschen, und Christus hat ihm seine Seele als Preis bezahlt; aber der Teufel hat sie nicht behalten können. Der Teufel ist ungerecht gegen Christus verfahren, er durfte sich überhaupt nicht an ihn als einen sündlosen Menschen machen; s. Stellen bei Münscher S. 428 ff. In crasser Weise hat nach Ambrosius Leo I. die Täuschungstheorie vorgetragen.

[2]) S. Ullmann, Gregor S. 318 f.

Damascenus Scrupel darüber empfunden, Gott und den Teufel als Partner in einem Rechtsgeschäft gelten zu lassen. Ad 2) Hier ist die Bedeutung des Origenes eine epochemachende gewesen. Auf Grund von Rom. 3, 25 und ähnlichen Stellen einerseits, stark beeinflusst von den griechisch-orientalischen Entsühnungsmysterien andererseits, hat er zuerst in die Kirche — nach dem Vorgang der Gnostiker — eine auf dem Tode Christi sich gründende Opfertheologie, resp. Versühnungstheologie eingeführt und damit die griechische Theologie zwar bereichert, aber auch verwirrt: alle Sünden verlangen nach Origenes ein heiliges und reines Opfer, um gesühnt, resp. von Gott vergeben zu werden; dieses Opfer sei der Leib Christi gewesen, dem Vater dargebracht. Diesen Gedanken, der so ausgeführt worden ist, dass er nahe an die Idee des stellvertretenden Strafleidens herankommt, hat Athanasius aufgenommen und ihn neben den anderen gestellt, dass die Wahrhaftigkeit Gottes den Vollzug der Todesandrohung verlangt habe und dass der Tod demgemäss von Christus für Alle übernommen und erschöpft worden sei[1]). Die Vorstellung, dass nur das Todesopfer Gottes den Tod, der eine Anordnung Gottes sei, besiegen und somit Gott versöhnen könne, findet sich auch bei anderen griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts ausgesprochen[2]). Es klingt hier, indem der unendliche Werth des Todesleidens des Gottmenschen bereits erwogen wird[3]), stets auch

[1]) De incarnat. 9: Συνιδὼν γὰρ ὁ λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν, οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν τὸν λόγον ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα καὶ τοῦ πατρὸς υἱόν, τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβόν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ, καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι· ὅθεν ὡς ἱερεῖον καὶ θῦμα παντὸς ἐλεύθερον σπίλου, ὃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε σῶμα προσάγων εἰς θάνατον, ἀπὸ πάντων εὐθὺς τῶν ὁμοίων ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου. Man sieht wie die überhaupt schwer auseinanderzuhaltenden Vorstellungen von stellvertretendem Strafleiden und von einem Opfer hier zusammenfliessen. Athanasius hat überall mehr die erstere betont, Origenes (als Hellenist) mehr die letztere; s. Athan., l. c. 6—10, namentlich aber das 20. Cap.: ὠφείλετο πάντας ἀποθανεῖν . . . ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν, ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς, ἵνα τοὺς μὲν πάντας ἀνυπευθύνους καὶ ἐλευθέρους τῆς ἀρχαίας παραβάσεως ποιήσῃ . . . . ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν συνόντα λόγον ἐξηφανίζετο. θανάτου γὰρ ἦν χρεία, καὶ θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ πάντων ὀφειλόμενον γένηται; c. Arian. I, 60; II, 7. 66 sq.

[2]) S. namentlich Cyrill, catech. 13, 33, aber auch die Kappadocier, vgl. Ullmann, a. a. O. S. 316 ff.

[3]) Schon Cyrill von Jerusalem sagt l. c.: οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ

bald bestimmter, bald unbestimmter der Gedanke der Stellvertretung in Verbindung mit der Genugthuung an; aber er bleibt undeutlich[1]), ja er wird häufig wieder zurückgenommen. Theils wurde er nämlich, wie schon bei Irenäus, zur Vorstellung des blossen Exempels umgebogen (Wirkung auf unsere freie Entschliessung — so namentlich die Antiochener, die den Tod für etwas Natürliches hielten; aber ganz fehlt diese Umbiegung bei keinem griechischen Vater), theils erklärte man (so Gregor von Nazianz), Gott habe das Opfer (das Lösegeld) nicht verlangt, er habe es aber δι' οἰκονομίαν genommen[2]). Hier bedeutete δι' οἰκονομίαν soviel wie in älterer Zeit: „ut scriptura impleretur", d. h. den Verzicht auf eine sachliche Erklärung. Am deutlichsten tritt jedenfalls bei Cyrill von Alexandrien das Todesleiden des Gottmenschen als ein stellvertretendes im Zusammenhang mit der ganzen christologischen Auffassung hervor[3]). Bei Eusebius kommt die Formulirung der paulinischen am nächsten, ist indessen nur Paraphrase[4]); und die Unfähigkeit der Theologen, abweichende Vorstellungen als solche zu erkennen, an's Licht zu

---

ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη. οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς. Aehnlich Chrysostomus, in ep. ad Rom. hom. 10 T. X p. 121. Aber die Idee ist eine überschwängliche, nicht Ausgangspunkt einer Speculation. Bei den Abendländern ist das anders.

[1]) An die Sühnung unserer Schuld im strengen Sinne des Wortes wird seltener gedacht als an die Uebernahme der Sündenstrafe, also nur indirect an die Schuld.

[2]) S. Ullmann, a. a. O. S. 319.

[3]) Die Opfervorstellung tritt zurück, wie es bei diesem energischen Wortführer der genuinen griechisch-christlichen Theologie nicht anders zu erwarten ist. Die Stellvertretung spielt natürlich in die Idee der mystischen Vertretung hinüber oder ist vielmehr aus ihr erwachsen. Weil in Christus real und physisch alles Menschenwesen gereinigt und verklärt ist, so kann Christus, als Einzelperson gedacht, als Stellvertreter resp. als ἀντίλυτρον aufgefasst werden, s. Cyrill zu Joh. 1, 29 und Gal. 3, 13. Dabei spricht es Cyrill auch aus, dass Christus Alle an Werth überwogen habe. Uebrigens wagt Cyrill doch nicht zu sagen, dass Christus ein Fluch geworden sei, sondern erklärt, dass er das erduldet habe, was ein Fluchbeladener erdulden muss. Vgl. auch die Ausführung in der orat. de recta fide ad reginas (Mansi, IV p. 809). Das Moment der Freiwilligkeit und Stellvertretung wurde seit Cyrill von den orthodoxen Theologen stärker betont, um die vom Moment der Menschwerdung ab perfecte hypostatische Vergottung der menschlichen Natur Christi nicht zu gefährden.

[4]) Demonstr. X, 1: ὑπὲρ ἡμῶν κολασθεὶς καὶ τιμωρίαν ὑποσχών, ἣν αὐτὸς μὲν οὐκ ὤφειλεν, ἀλλ' ἡμεῖς τοῦ πλήθους ἕνεκεν τῶν πεπλημμεληκότων, ἡμῖν αἴτιος τῆς τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσεως κατέστη . . . . τὴν ἡμῖν προστετιμημένην κατάραν ἐφ' ἑαυτὸν ἑλκύσας, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.

stellen und zu bekämpfen, ist der stärkste Beweis dafür, dass ihnen die Tragweite und das Gewicht ihrer eigenen Sätze nicht klar geworden ist.

2. Das Abendland, wie es in der Christologie sein eigenes Schema besessen hat (s. unten), besass auch in der Auffassung vom Werke Christi etwas Eigenthümliches[1]). Wie es nahezu für alle Gebiete des lateinischen Kirchenwesens von hoher Bedeutung geworden ist, dass der Jurist Tertullian und der Kirchenfürst Cyprian die ersten Theologen der Lateiner gewesen sind, so auch hier. Der philosophischen und streng religiösen Speculation abgewandt, von einem nüchternen, aber kraftvollen Moralismus beherrscht, wohnte den Lateinern von Anfang an der Trieb inne, die Religion in die Rechtssphäre hinabzuziehen. Die heiligen Urkunden, resp. das Symbol, galten als die „lex" Gottes; der Gottesdienst war die Stätte, wo die censura Gottes verhängt wurde; die Gottheit wurde als der Richter gedacht. Vater, Sohn und Geist galten als die „personae", die ein gemeinsames Vermögen („substantia", nicht „natura") besitzen. Christus als die „persona", welche über ein doppeltes „Vermögen" verfügt, eines vom Vater (die Gottheit) und eines von der Mutter (die Menschheit) ererbt. Der Christ soll Gott gehorsam sein, und — wie Tertullian zuerst ausgesprochen[2]), Cyprian wiederholt hat — er soll deo satisfacere[3]). In diesem Ausdruck ist Alles zusammengefasst: der Mensch (der Christ) soll Gott das geben, was er ihm schuldig ist zu geben, d. h. er soll die Rechtsansprüche Gottes befriedigen. Daneben steht das „promereri deum", d. h. sich um Gott verdient machen, durch Verdienste Gottes Zuneigung erwerben. Das „satisfacere deo" erhält aber schon bei Cyprian den näheren Sinn: durch Bussleistungen Beleidigungen Gottes wieder gut machen und Gott wieder besänftigen (placare deum, satisfacere deo per hostias; Arnobius), und das „promereri" wird vor Allem auf die „bona opera", auf Werke (Fasten) und Almosen bezogen (Cypr., de oper. et eleemos.). Bereits seit der Mitte des 3. Jahrhunderts wurde im lateinischen Abendland ein kirchliches System von Leistungen an Gott ausgebildet (Bussordnung), welches mehr und mehr, wie ein Netz, alle Beziehungen der Menschen zu Gott in sich hineinzog. Dieses System ist überall schon durch den Gedanken beherrscht, dass die Grösse der Vergehungen und die Grösse der Leistungen an Gott (der Bussopfer), in streng juristischer Weise, in ein Verhältniss zu

[1]) Das Nähere s. im folgenden Buche. Hier soll nur eine Skizze stehen.

[2]) S. Bd. I S. 482.

[3]) Dieser Begriff ist seitdem einer der geläufigsten im Abendlande.

setzen sind, und dass ebenso die Verdienste, die man sich um Gott zu erwerben hat, einen festen, normirten Werth besitzen. Es ist nicht so, wie man gemeint hat, dass erst in der romanisch-germanischen Zeit dieser Gedanke in der Kirche aufgekommen und somit als eine Folge des germanischen Criminalrechtes zu bezeichnen sei, sondern die Idee der satisfactiones und merita gehört bereits ganz und gar der römischen Zeit an und ist in ihr streng ausgebildet worden. Dass der Christ Gott zu versöhnen hat, dass Schmerzäusserungen, Leiden und Güterentziehungen Sühnmittel, resp. Sühnopfermittel, sind, dass Gott dabei streng auf die Quantität der Sühne achtet, dass eben dieselben Mittel, wo keine Schuld zu tilgen ist, sich als Verdienste darstellen, ist den Lateinern seit den Tagen Cyprian's geläufig gewesen. Alle jene kleinlichen und eine tiefe Stufe rechtlicher und sittlicher Anschauung verrathenden Bestimmungen, die man gerne auf Rechnung der barbarischen Nationen setzen möchte, haben sich in der Kirche bereits vor dem Einströmen der Germanen eingestellt, und der Satz Anselm's: „necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur", ist zwar in dieser strengen Formulirung im Alterthum nicht nachweisbar, entspricht aber vollkommen dem Gedanken Cyprian's und seiner Nachfolger.

Cyprian aber hat auch schon das „satisfacere deo" auf Christus selbst angewendet. Wie nachmals im Mittelalter die bedenklichsten Consequenzen der Buss-Theorie und -Praxis zurückgewirkt haben auf die Auffassung des Werkes Christi, so hat schon seit Cyprian eine Einwirkung der Vorstellungen von den menschlichen Bussleistungen auf die Vorstellung von dem Werke Christi stattgefunden. Das Leiden und der Tod sind ein Opfer, welches Christus Gott dargebracht hat, um ihn zu versöhnen. Dieser Gedanke, von Cyprian angesponnen, ist seitdem im Abendland nicht mehr verloren gegangen. Der zürnende Gott, der versöhnt werden muss, von dem die Griechen so wenig gewusst haben — er wurde den Abendländern immer vertrauter. Jüdisch-paulinische und römisch-rechtliche Ueberlieferungen trafen hier zusammen. Besonders deutlich hat Hilarius das Opfer Christi mit der Aufhebung der Schuld und des Strafleidens combinirt[1]). Diese Combination haben Ambrosius[2]), Augustin und die

[1]) Zu Ps. 53, 12: „passio suscepta voluntarie est, officio ipsa satisfactura poenali;" c. 13: „maledictorum se obtulit morti, ut maledictionem legis solveret, hostiam se ipsum voluntarie offerendo." Daneben hat Hilarius die mystisch-realistische Erlösungstheorie der Griechen.

[2]) Einige Stellen bei Förster, Ambrosius S. 136 ff. 297 f. Das „redimere a culpa" ist für Ambrosius das Entscheidende. In der Schrift de incarn. dom.

grossen Päpste des Alterthums wiederholt[1]); Augustin vielleicht am unsichersten, weil er als neuplatonischer Philosoph und als tiefer christlicher Denker, auch andere und reichere Gesichtspunkte gekannt hat[2]). Charakteristisch aber prägt sich die Eigenart dieser lateinischen Vorstellung von dem Werke Christi als der Versöhnung des zürnenden Gottes durch Opfertod in dem sicher festgehaltenen Gedanken aus, dass Christus sein Versöhnungswerk als Mensch, also nicht nach Seiten seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Eigenschaften, geleistet habe[3]). Die Lateiner konnten nicht anders urtheilen; denn da sie ihre Ansichten vom Werke Christi an den kirchlichen Busswerken gewonnen hatten, diese aber ihren Werth in

---

hat er die Frage nach der Ursache der Menschwerdung unermüdlich beantwortet mit der Formel: „ut caro, quae peccaverat, redimeretur", und häufig „a culpa" hinzugefügt. Auch von „offerre" (für den Tod Christi) spricht er sehr häufig. In Ps. 48 exp. 17 heisst es: „quae maior misericordia, quam quod pro nostris flagitiis se praebuit immolandum, ut sanguine suo mundum levaret, cuius peccatum nullo alio modo potuisset aboleri." S. Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung 1867.

[1]) Zahlreich sind die einschlagenden Stellen bei Leo I., in denen der Tod Christi als versöhnendes, die Schuld tilgendes Opfer bezeichnet ist. S. dazu Gregor. I., Moral. XVII, 46: „delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri? Neque etenim iustum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur . . . Ergo requirendus erat homo . . . . qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid quod homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus: ut vero a peccatis mundaret hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet. Proinde venit propter nos in uterum virginis filius dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et iustitia mundare potuisset."

[2]) Was sich bei Ambrosius findet, findet sich auch bei Augustin; denn dieser hat m. W. überhaupt keinen einzigen Gedanken Jenes unbenutzt gelassen; er bringt nur Neues hinzu.

[3]) S. Ambros., de fide III, 5: „Idem igitur sacerdos, idem et hostia, et sacerdotium tamen et sacrificium humanae condicionis officium est. Nam et agnus ad immolandum ductus est, et sacerdos erat secundum ordinem Melchisedech." Dieser Gedanke ist von Augustin (Confess. X, 68. 69, s. Ritschl, a. a. O. I S. 38) nach Inhalt und Form repetirt, aber noch vertieft worden: „In quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis deo . . . . pro nobis deo victor et victima, et ideo victor quia victima; pro nobis deo sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacri-

der freiwilligen Uebernahme von Leiden besitzen, „Opfer“ überhaupt etwas Menschliches sind — Gott opfert nicht, sondern ihm wird geopfert —, endlich die Menschheit Gottes Schuldnerin ist, so konnten sie auch über das Leiden Christi nur urtheilen, dass, indem er sich selbst als Opfer dargebracht, er dies als Mensch gethan habe. Damit aber entfernten sich die Lateiner von den höchsten und letzten Interessen der griechischen Frömmigkeit; denn diese fordert vielmehr umgekehrt, dass die Gottheit mit der Menschennatur überhaupt sich auch alle ihre „passiones“ zu eigen gemacht und sie als die ihrigen angenommen habe. Erscheinen nach straffer, in der Folgezeit freilich durchlöcherter, griechischer Anschauung überhaupt die Leiden Christi nicht als freiwillige Thaten, sondern als die volle Uebernahme der Ensarkose, so ist damit die Gottheit überall Subject[1]). Die Opfervorstellung ist

---

ficium;“ s. de civit. dei IX, 15:„ Nec tamen ab hoc mediator est, quia verbum, maxime quippe immortale et maxime beatum verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator per quod homo.“ Also nicht nur das, was Christus als Opfer dargebracht hat, war menschlich (Ambros., de incarn. 6: „ex nobis accepit quod proprium offerret pro nobis . . . sacrificium de nostro obtulit“), sondern als Priester und Mittler war Christus Mensch. Er hatte eben Menschen zu vertreten, und das konnte nur wieder ein Mensch. Sehr prägnant ist der Satz des Ambrosius (in Luc. exp. IV, 7): „ut quia solvi non queunt divina decreta, persona magis quam sententia mutaretur.“ Das ist der echte Stellvertretungsgedanke; Ambrosius scheut sich auch nicht zu sagen: „quia peccata nostra suscepit, peccatum dictus est“ (Expos. in ps. 119, X, 14).

[1]) Der feine Unterschied zwischen Morgenland und Abendland ist also so zu definiren: dort wie hier leidet die menschliche Natur; denn die göttliche ist leidensunfähig; aber dort leidet die Gottheit vermöge der menschlichen Natur, die sie zu ihrer eigenen gemacht hat, hier leidet der Mensch und bringt seine menschliche Natur als Todesopfer dar; diese aber erhält einen unendlichen Werth, indem ihr die Gottheit beigegeben ist. Hieraus folgt: 1. dass die Idee der Stellvertretung auf griechischem Boden nur unsicher und in unbestimmter Wendung Platz greifen konnte; denn der sterbende Gottmensch vertritt im Grunde Niemanden, sondern nimmt vielmehr Alle real in die Fülle seiner Gottheit auf — anders im Abendland; 2. dass die Methode, den Werth des Todesleidens Christi abzuwägen, ebenfalls im Morgenland keinen Boden finden konnte; denn die Gottheit ist das Subject des Handels und schliesst alles Fragen und Abwägen aus. Die einschlagenden Aeusserungen der Orientalen in Bezug auf den überragenden Werth des Werkes Christi sind also wirklich nur rhetorische (s. oben). Ist dagegen das Sühnmittel, um das es sich handelt, und die Stellvertretung menschlich, so fragt es sich allerdings, welchen Werth dieselben haben, resp. welchen Werth ihnen die Gottheit verleiht, die hinter diesem Opfer und diesem Priester ruht. Wenn demnach Ambrosius bekennt: „Felix ruina, quae reparatur in melius“ oder „amplius nobis profuit culpa

demgemäss im Grunde überhaupt für die Griechen eine der strengen Theorie von der Bedeutung Christi fremde. Sie ist durch die Exegese und durch das Mysterienwesen eingedrungen und bedroht die Geschlossenheit der dogmatischen Anschauung, nach welcher Alles, was Christus gethan hat, sich in der vollkommenen assumptio carnis erschöpft. Sie hat auch die Grundvorstellung, dass der Gott-Logos in der ganzen Sphäre Christi Subject ist, nicht zu erschüttern vermocht. Bei den Lateinern dagegen ist die Sühnopfervorstellung sammt Stellvertretung genuin und hat keine allgemeine Theorie gegen sich; denn sie haben sich niemals vollständig zu der Betrachtung des Werkes Christi als assumptio carnis erheben können, welche Ausdruck der höchsten Frömmigkeit bei den Griechen gewesen ist. Diejenigen unter diesen, welche die realistische Erlösungsvorstellung nicht oder nur unsicher theilten — die Antiochener —, haben, was bemerkenswerth ist, wie die Lateiner das Werk Christi auf die menschliche Seite seines persönlichen Wesens zurückgeführt[1]).

So gross hier die Unterschiede sind — eine geschlossene dogmatische Theorie über das versöhnende Werk Christi hat doch auch das Abendland im Alterthum nicht besessen. Griechische Ansichten wirkten herüber[2]); und dazu war man im Abendland

---

quam nocuit: in quo redemptio quidem nostra divinum munus invenit. Facta est mihi culpa mea merces redemptionis, per quam mihi Christus advenit . . . Fructuosior culpa quam innocentia; innocentia arrogantem me fecerat (hier wird freilich die Paradoxie zum Unsinn), culpa subiectum reddidit" (zahlreiche Stellen bei Deutsch, a. a. O., s. auch Förster, a. a. O. S. 136. 297), Augustin diesen Gedanken oft wiederholt und variirt, andere Abendländer es ihm nachsprechen („felix culpa, quae tantum et talem meruit habere redemptorem"), und Leo I. predigt [Serm. 61,3 ]: „validius donum factum est libertatis, quem debitum servitutis" — so sind, von der Advocatenpointe abgesehen, an welcher seit Tertullian die Abendländer stets Gefallen gefunden haben, diese Aussagen viel ernsthafter zu nehmen, als wenn sie aus dem Orient kämen. Und wirklich haben ja hier verhängnissvolle Speculationen eingesetzt.

[1]) Zwischen Antiochenern und Lateinern (namentlich voraugustinischen) besteht überhaupt eine Verwandtschaft in der Theologie; aber sie ist bei oberflächlicher Betrachtung grösser als bei genauer. Die antiochenische Anschauung hat immer die alexandrinische zur Folie gehabt; sie hat sich von dieser nie so emancipirt, dass sie ihr eine völlig geschlossene Theologie entgegengestellt hätte; sie ist in gewissem Sinn verminderte griechische Frömmigkeit und verminderte christliche Theologie. Die Lateiner haben diese Folie nicht besessen. Ihre Theologie ist nicht an der origenistisch-neuplatonischen, als wäre diese ihr Ausgangspunkt, zu messen.

[2]) So von Hilarius ab bis Augustin. Dass die bedeutendsten Abendländer die griechische Auffassung von dem Teufelskauf recipirt haben, obgleich sie

überhaupt noch nicht dafür disponirt — von sehr Wenigen abgesehen —, sich über Fragen Gedanken zu machen, die keine Beziehung zu dem praktischen Leben besassen.

---

## Siebentes Capitel: Die Lehre von der Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst[1]).

Ist das Göttliche, welches auf Erden erschienen und wirksam geworden ist, identisch mit dem höchsten Göttlichen, welches Himmel

---

ihrer eigenen Versöhnungslehre ins Gesicht schlug, ist ein Beweis, wie unsicher sie doch gewesen sind. Die barocke Auffassung von der Rolle, die der Teufel bei dem Tode Christi gespielt hat, hatte übrigens doch auch ihr Gutes. Sie erinnerte die Menschen daran, dass jeder Schuft ein dummer Teufel und der Teufel immer ein dummer Schuft ist.

[1]) S. die Opp. Athanas., dazu die Werke der übrigen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, vor Allem des Hilarius, der Kappadocier und des Hieronymus, die Kirchengeschichten des Sulpicius, Rufin, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Gelasius, die Vita Constantini des Eusebius, das Panarion des Epiphanius und den Codex Theodosianus ed. Haenel; andererseits die Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius; von Profanhistorikern besonders Ammian. Für die Concilsverhandlungen s. Mansi, Collect. Conc. t. II u. III, Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. B. I u. II, Walch, Historie der Ketzereien Bd. II u. III, Münscher, Ueber den Sinn der nicän. Glaubensformel, in Henke's Neuem Magazin VI S. 334 f., Hahn, Bibliothek der Symbole, 2. Aufl., Hort, On the Constantinop. Creed and other eastern Creeds of the 4. century 1876, Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds 1875, Bright, Notes on the canons of the first four general councils 1882, meinen Art. „Konstantinop. Symbol" in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Ausser den Geschichtswerken von Baronius, Tillemont, Basnage, Gibbon, Schröckh, de Broglie, Wietersheim, Richter, Kaufmann, Hertzberg, Chastel, Schiller, vor allem Ranke (auch Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts Bd. I) und A., sind zu vergleichen die Nachweisungen bei Fabricius-Harless, die sorgfältigen Biographien der Väter des 4. Jahrhunderts von Böhringer und die Dogmengeschichten von Petavius, Schwane, Baur, Dorner (Entw.-Gesch. d. L. v. d. Person Christi), Newmann (Arians of the 4. century), Nitzsch, Schultz und Thomasius. Zu Arius: Maimbourg, Hist. de l'Arianisme 1673, Travasa, Storia della vita di Ario 1746, Hassenkamp, Hist. Arianae controversiae 1845, Revillout, De l'Arianisme des peuples germaniques 1850, Stark, Versuch einer Gesch. des Arianism. 2 Bde. 1783 f., Kölling, Gesch. der arianischen Häresie 2 Bde. 1874. 1883, Gwatkin, Studies of Arianism 1882. Zu Athanasius: Möhler, Athan. d. Gr. 1827, Voigt, Die Lehre d. Athan. 1861, Cureton, The festal Letters of Athan. 1848, Larsow, Die Festbriefe des hl. Athan. 1852, Sievers, Ztschr. f. d. hist. Theol. 1868 I, Fialon, St. Athanase 1877,

und Erde regiert? Ist das Göttliche, welches auf Erden erschienen ist, in eine innige und dauernde Verbindung mit der menschlichen Natur getreten, so dass es dieselbe wirklich verklärt und auf die Stufe des Ewigen gehoben hat? — Diese beiden Fragen ergaben sich nothwendig aus der Combination der Menschwerdung des Logos und der Vergöttlichung der menschlichen Natur (s. c. 6). Mit den Fragen waren aber auch die Antworten gegeben. Allein nur nach grossen Kämpfen haben sich diese Antworten in der Kirche als Dogmen durchsetzen können. Die Gründe für diese Verzögerungen sind theils bereits im 2. und 6. Capitel angegeben worden, theils werden sie im Folgenden hervortreten. In dem 4. Jahrhundert beherrschte die erste Frage die Kirche, in den folgenden die zweite. Wir haben es zunächst mit der ersten zu thun. Abschliessend ist dieselbe auf dem sogen. 2. ökumenischen Concil 381 resp. 383 beantwortet worden. Die Haupteinschnitte in dem Streit bilden die Synode von Nicäa (325) und der Tod des Konstantius (361).

## 1. Vom Anfang des Streits bis zur Synode von Nicäa.

Auf der grossen orientalischen Synode zu Antiochien (um das J. 268) war die Logoslehre durchgesetzt, das „Ὁμοούσιος“ aber verworfen worden [1]). Der gelehrteste Mann, den der Orient damals besass, Lucian (aus Samosata?) trat in das Erbe des excommunicirten Metropoliten, Paul von Samosata, ein. Vorher auf der Schule in Edessa gebildet, wo sich von den Tagen des Bardesanes

---

Atzberger, Die Logoslehre d. hl. Athan. 1880 (dazu ThLZ. 1880 Nr. 8), Eichhorn, Athan. de vita ascetica 1886. Zu Marcellus: Zahn, M. von Ancyra 1867, Klose, Gesch. d. L. des Marcell und Photin 1837. — Reinkens, Hilarius 1864, Krüger, Lucifer 1886, Klose, Gesch. und Lehre des Eunomius 1833, Rode, Gesch. der Reaction des Kaiser Julian 1877 (dazu die Arbeiten von Naville, Rendall und Mücke), Ullmann, Gregor v. Naz. 2. Aufl. 1867, Dräseke, Quaest. Nazianz. Specimen 1876, Rupp, Gregor v. Nyssa 1834, Klose, Basilius 1835, Fialon, St. Basile, 2. édit. 1869, Rade, Damasus 1882, Förster, Ambrosius 1884, Zöckler, Hieronymus 1865, Güldenpenning und Ifland, Theodosius d. Gr. 1878, Langen, Gesch. d. röm. Kirche I, 1881. Dazu die einschlagenden Artikel in Herzog's R.-Encykl. (nam. die von Möller) und im Dict. of Christ. Biography (vor Allem den Art. Eusebius von Lightfoot). Die gründlichste neuere Untersuchung ist die oben genannte von Gwatkin. Recht gut und nahezu erschöpfend sind die Darlegungen der Lehren des Arius und Athanasius bei Böhringer. Die literarisch-kritischen Studien der Benedictiner (in ihren Ausgaben) und Tillemont's sind die Grundlagen auch der neueren Arbeiten und bisher nicht übertroffen.

[1]) S. Bd. I S. 589 f. 596.

her Freies und Eigenthümliches gehalten hatte, dann Anhänger Paul's, übernahm er von diesem die Abneigung gegen die Theologie „der alten Lehrer“ und verband dieselbe mit kritischen Bibelstudien, in denen er ein Meister wurde. Er begründete zu Antiochien eine exegetisch-theologische Schule, die während der Dauer dreier Episkopate (Domnus, Timäus, Cyrillus) ausserhalb der dortigen Kirchengemeinschaft stand, dann aber kurz vor dem Märtyrertode Lucian's ihren Frieden mit der Kirche schloss.

Diese Schule ist der Mutterschoss der arianischen Lehre, und Lucian, ihr Haupt, ist der Arius vor Arius. Lucian ist von der Christologie Paul's ausgegangen; er hat sie aber, dem Zuge der Zeit folgend, vielleicht auch durch exegetische Gründe überzeugt, mit der Logos-Christologie verknüpft [1]) und einen festen Lehrtropus geschaffen. Dass er erst allmählich der Logoslehre einen stärkeren Einfluss auf den adoptianischen Typus verstattet hat, ist wahrscheinlich. So erklärt es sich, dass er erst gegen Ende seines Lebens die Brücke zur Kirche gefunden hat. Als der Lehrer κατ' ἐξοχήν, sowie als Asket wurde er von seinen Schülern verehrt; sein Martyrium (i. J. 311 oder 312) erhöhte sein Ansehen. Die Erinnerung, zu den Füssen Lucian's gesessen zu haben, umschlang als festes Band seine Schüler. Sie erhielten nach der Verfolgungszeit einflussreiche kirchliche Stellen [2]). Nichts erinnerte mehr daran, dass der

---

[1]) Höchst wahrscheinlich hat auch das Studium des Origenes den Lucian von dem Rechte der Logoslehre überzeugt. Man muss seine Lehre als eine Combination der Lehren Paul's und Origenes' auffassen. Lucian und Origenes sind Epiph. h. 76, 3 als Lehrer der Arianer zusammengestellt.

[2]) Schüler Lucian's waren Arius, Eusebius von Nikomedien, Menophantus von Ephesus, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Athanasius von Anazarbus (?), der Sophist Asterius, Leontius, nachmals Bischof von Antiochien, u. A. Gönner des Arius in Syrien waren ferner die Schüler des Dorotheus, nämlich Eusebius von Cäsarea und Paulinus von Tyrus, sowie viele Verehrer des Origenes. Von den sonstigen Partisanen des Arius, die uns namentlich bekannt sind, wissen wir nicht, ob sie Schüler des Lucian gewesen sind oder nicht. Für Aegypten und Libyen kommen in Betracht Theonas von Marmarica, Secundus von Ptolemais und der Presbyter Georgius von Alexandrien, ferner (nach Philostorgius) Daches von Berenike, Secundus von Tauchira, Sentianus von Boräum, Zopyrus von Barka und Meletius von Lykopolis. Für andere Provinzen: Petrophilus von Scythopolis, Narcissus von Neronias, Theodotus von Laodicea, Gregorius von Berytus und Aëtius von Lydda. Philostorgius nennt noch Andere, rechnet aber auch solche alte Bischöfe zu seiner Partei, die den Ausbruch des Streits gar nicht mehr erlebt haben und die daher auch von orthodoxer Seite für sich in Anspruch genommen worden sind; s. Gwatkin, l. c. p. 31. Weitere

Meister einst ausserhalb der Kirche gestanden hatte. Die Schüler sind nachmals sämmtlich mehr oder weniger stark in Conflict mit der alexandrinischen Theologie gekommen. Soweit wir sie kennen, war auch nicht Einer unter ihnen, der als religiöser Charakter hervorleuchtete; aber sie wussten, was sie wollten: sie waren von ihrer Schullehre, welche Vernunft und die Schrift für sich habe, felsenfest überzeugt. Das charakterisirt die Schule. In einer Zeit, in welcher die Kirchenlehre in unheilvollster Verwirrung war, zu zerfliessen drohte und die Verbindung von Ueberlieferung, Schrift, philosophischer Speculation zum Dogma schon gefordert, aber noch nicht gefunden war, wusste sich diese Schule im Besitz eines festen Lehrbegriffs, der zugleich Freiheit verstattete. Das war ihre Stärke [1]).

Die spärlichen Ueberlieferungen, die wir über Lucian's Christologie besitzen, geben doch ein ausreichend deutliches Bild: Gott ist Einer; Nichts kommt ihm gleich; denn Alles ausser ihm ist geschaffen. Er hat den Logos (die Weisheit) — der von dem inneren göttlichen Logos zu unterscheiden ist — ἐξ οὐκ ὄντων geschaffen und in die Welt gesandt. Dieser hat einen menschlichen Leib angenommen (nicht auch eine menschliche Seele); alle Affecte und Seelenkämpfe Christi sind daher dem Logos beizulegen. Christus hat uns den Vater kundgethan und durch sein Menschsein und durch seinen Tod uns ein Beispiel der Geduld gegeben. Darin erschöpft sich sein Werk, durch welches er — so dürfen wir ergänzen — stets fortschreitend zur vollen Herrlichkeit eingegangen ist. Es ist die Lehre Paul's von Samosata, aber statt des Menschen wird hier ein geschaffenes himmlisches Wesen zum „Herrn". Auf das „ἐξ οὐκ ὄντων" und die προκοπή Christi" muss Lucian allen Nachdruck gelegt haben. Die Geschöpflichkeit des Sohnes, die Leugnung seiner Gleichewigkeit

---

Namen arianisch gesinnter Presbyter und Diakonen zu Alexandrien s. in den Briefen Alexanders bei Theodoret I, 4 und Sokrates I, 6.

[1]) Das Selbstgefühl, die Sicherheit und den Uebermuth einer jugendlichen festgeschlossenen Schule müssen diese Jünger Lucian's zur Schau getragen haben, sich hochmüthig über die „Alten" hinwegsetzend und ihre Unklarheit bemitleidend. Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht der Bericht des Alexander, ihres Gegners, auch wenn man das Gehässige desselben in Rechnung bringt; s. vor Allem folgende Stelle (Theodoret, h. e. I, 4): οἳ οὐδὲ τῶν ἀρχαίων τινὰς συγκρίνειν ἑαυτοῖς ἀξιοῦσιν, οὐδὲ οἷς ἡμεῖς ἐκ παίδων ὡμιλήσαμεν διδασκάλοις ἐξισοῦσθαι ἀνέχονται · ἀλλ' οὐδὲ τῶν νῦν πανταχοῦ συλλειτουργῶν τινὰ εἰς μέτρον σοφίας ἡγοῦνται · μόνοι σοφοὶ καὶ ἀκτήμονες καὶ δογμάτων εὑρεταὶ λέγοντες εἶναι, καὶ αὐτοῖς ἀποκεκαλύφθαι μόνοις, ἅπερ οὐδενὶ τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἑτέρῳ πέφυκεν ἐλθεῖν εἰς ἔννοιαν. Dazu ist der Eingang der Thalia zu vergleichen.

mit dem Vater und die durch stetes Fortschreiten und Beharrlichkeit erkämpfte Unveränderlichkeit des Sohnes bildeten die Hauptartikel in der Lehre Lucian's und seiner Schule. Eben desshalb lehnte er es ab, in dem Sohne das vollkommen gleiche Ebenbild der Usia des Vaters zu erkennen (Philost. II, 15) [1]). Welcher Philosophie Lucian gehuldigt hat, kann nicht zweifelhaft sein. Mit den Mitteln der kritischen und dialektischen Philosophie des Aristoteles hat er gearbeitet, wenn auch der Gottesbegriff der platonische war und die Logoslehre mit der Lehre des Aristoteles nichts gemein hatte. Von seinen Schülern haben die Gegner ausdrücklich berichtet, dass sie die aristotelische Philosophie verwerthet hätten [2]). Erinnert man sich,

[1]) Die Belege zu dem über Lucian Bemerkten s. in meinem Artikel „Lucian" in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. VIII. Hier nur Folgendes: Für den engen Zusammenhang von Arius und Lucian besitzen wir eine Reihe von Zeugnissen: Alexander von Alex. in seinem Briefe an Alexander (Theodoret, h. e. I, 4) sagt ausdrücklich, dass Arius von Lucian ausgegangen sei; Arius selbst in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien (l. c. I, 5) bezeichnet sich und den Freund als Συλλουκιανιστής; Philostorgius zählt die Schüler des Lucian auf — es sind die Freunde des Arius — (II, 14) und lässt (II, 3. 13—15 u. III, 15) erkennen, dass noch am Anfang des 5. Jahrhunderts Lucian als der Patriarch und Lehrer der Arianer gegolten hat. Epiphanius (haer. 43, 1) und Philostorgius (l. c.) berichten, dass Lucian von den Arianern als Märtyrer verehrt wurde; Epiphanius und Marius Victorinus nennen die Arianer „Lucianisten" (s. auch Epiph. h. 76, 3); Sozomenus berichtet, dass die in Antiochien i. J. 341 versammelten arianisch resp. semiarianisch gesinnten Väter ein Glaubensbekenntniss Lucian's recipirt hätten (III, 5). Dieses Bekenntniss wird zwar von Athanasius (de synodis 23), Sokrates (II, 10) und Hilarius (de synod. 29) mitgetheilt, ohne den Ursprung von Lucian zu behaupten; allein Sozomenus berichtet, dass auch eine in Carien i. J. 367 versammelte semiarianische Synode es als lucianisch anerkannt habe (VI, 12). Das Gleiche haben nach dem Verfasser der sieben Dialoge über die Trinität — wahrscheinlich Maximus Confessor — die Macedonianer gethan (Dial. III in Theodoreti Opp. V, 2 p. 991 sq. ed. Schulze et Nöss.). Auch die Semiarianer scheinen auf der Synode zu Seleucia i. J. 359 das Bekenntniss dem Lucian zugeschrieben zu haben (s. Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols S. 42 f. n. 18). Da Sozomenus aber selbst den Ursprung von Lucian bezweifelt und auch sonst Gründe wider denselben aufgewiesen werden können, so wird man mit Caspari in dem Symbol eine Ueberarbeitung eines Bekenntnisses Lucian's zu erkennen haben. Auch diese Thatsache zeigt das hohe Ansehen des Märtyrers in jenen Kreisen. Dass Lucian's Schule vor Allem eine exegetische gewesen ist, geht neben anderem aus der bekannten textkritischen Thätigkeit Lucian's sowie aus Philostorg. III, 15 hervor.

[2]) S. über Arius z. B. Epiphan. h. 69 c. 69, über Aëtius, einem indirecten Schüler Lucian's (Philostorg. III, 15), die zahlreichen Stellen bei den Kappadociern und Epiphanius h. 76 T. III p. 251 ed. Oehler. Die uns erhaltenen Reste der Schriftstellerei des Aëtius zeigen dazu fast in jedem Satze den Ari-

dass die theodotianisch-adoptianische Christologie im 3. Jahrhundert mit den Mitteln des Aristotelismus begründet worden ist, und dass die Theodotianer ebenfalls bibel-kritische Studien betrieben haben [1]), so tritt auch von hier aus der Zusammenhang von Arianismus und Adoptianismus in ein helles Licht. Es ist unrichtig, den ganzen Gegensatz der Orthodoxen und Arianer auf den Gegensatz des Platonismus und Aristotelismus zurückzuführen — unrichtig schon desshalb, weil in dem, was sie gemeinsam besassen (Gottes- und Logoslehre), ein starkes platonisches Element enthalten war —; allein es ist richtig, dass man den Gegensatz nicht verstehen kann, wenn man nicht auf die verschiedene philosophische Methode achtet [2]). In der lucianischen Doctrin ist der Adoptianismus mit der Logos-κτίσμα-Lehre verknüpft [3]), und diese Lehrform ist mit den Mitteln der aristotelischen Philosophie durchgeführt und kritisch-exegetisch aus der Bibel begründet. Der aristotelische Rationalismus beherrschte die Schule. Der Gedanke der wirklichen Erlösung tritt zurück. Das christliche Interesse am Monotheismus erschöpft sich in dem Satze, dass das Prädicat des „Ungewordenseins" nur einem einzigen Wesen zukommt. Dieses Interesse an dem „unerzeugten Erzeuger" und damit verbunden die Unterordnung aller theologischen Gedanken unter den Gegensatz der Ursache (Gott) und der Schöpfung ist auch aristotelisch. Die Theologie wurde hier zu einer „Technologie", d. h. zu einer in Syllogismen bearbeiteten, auf den heiligen Codex gegründeten Lehre von dem Ungezeugten und dem Gezeugten [4]).

---

stoteliker; besondere Beschäftigung mit Logik und Grammatik bezeugt Philostorgius; s. vor allem das Opusculum des Aëtius in 74 Thesen, welches uns Epiphanius (h. 76) aufbewahrt hat. Aëtius ist aber in der Anwendung des Aristotelismus über Arius hinausgegangen, was vor Allem in der These der Erkennbarkeit Gottes deutlich ist.

[1]) S. Bd. I S. 577 ff. 605 f.

[2]) S. das Richtige bei Baur, L. v. d. Dreieinigkeit I S. 387 ff., sehr unklar Dorner, a. a. O. I S. 859.

[3]) Dass diese Verknüpfung den Lehrbegriff Paul's um all das Vorzügliche brachte, was er enthielt, liegt auf der Hand.

[4]) Nach Theodoret (haer. fab. IV, 3) soll Aëtius selbst die Theologie „Technologie" genannt haben. Wie diese Technologie auch die Aussagen der Frömmigkeit bestimmt hat, dafür ist vielleicht das charakteristischste Beispiel der Segenswunsch, mit dem Aëtius eine seiner Schriften beschlossen hat (Epiphan. h. 76 T. III p. 222 ed. Oehler): Ἐρρωμένους καὶ ἐρρωμένας ὑμᾶς ὁ ὢν αὐτογέννητος θεός, ὁ καὶ μόνος ἀληθινὸς θεὸς προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀποσταλέντος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὑποστάντος τε ἀληθῶς πρὸ αἰώνων καὶ ὄντος ἀληθῶς γεννητῆς ὑπο-

Ein Schüler Lucian's, Arius (von Geburt ein Lybier?), wurde in gereiftem Alter in Alexandrien erst Diakon, dann Presbyter (an der Kirche Baukalis). Die Presbyter besassen dort damals noch eine selbständigere Stellung als irgendwo anders [1]). Durch den Märtyrer-Bischof Petrus († 311) war aber in Alexandrien im Episkopat eine Richtung zur Herrschaft gekommen, welche die christliche Lehre scharf wider die μαθήματα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, die man bei Origenes bemerkte, abgrenzte, überhaupt gegen die „wissenschaftliche" Theologie misstrauisch war und auch den Gedanken der Verschiedenheit des Logos vom Vater zurückstellte [2]). Arius trug, was er von Lucian gelernt hatte, dennoch ungescheut vor. Er wird uns als ein Mann von ernstem Aussehen geschildert, asketisch streng, aber freundlich und von einnehmendem Wesen, jedoch eitel. Er stand in hoher Achtung in der Stadt; namentlich die Asketen und Jungfrauen hingen ihm an. Seine Wirksamkeit wurde auch von dem neuen Bischof Alexander (seit 313) anerkannt. Der Ausbruch des Streites liegt für uns, da die Nachrichten sich widersprechen, im Dunkel. Nach dem ältesten Zeugniss hat ein Gutachten über eine gewisse Schriftstelle, welches Arius auf Befragen des Bischofs abgegeben und an welchem er hartnäckig festgehalten hat, den Grund zum Streit gelegt [3]) (um d. J. 318?). Die christologische Frage beherrschte, seit die Verfolgung aufgehört hatte, die alexandri-

---

στάσεως, διατηρήσει ἀπὸ τῆς ἀσεβείας, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ πᾶσα δόξα τῷ πατρὶ καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Das erinnert mutatis mutandis an den Segenswunsch jenes modernen rationalistischen Predigers: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, des grossen Lehrers und Menschenfreunds, sei mit euch Allen." — Ich freue mich, nachträglich zu sehen, dass auch Rupp (Gregor von Nyssa S. 137) den Begriff der ἀγεννησία als centralen bei Eunomius mit dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον des Aristoteles in Zusammenhang gesetzt hat.

[1]) Dass aber der Ausbruch des arianischen Streites mit dem Gegensatz von Episkopat und Presbyterat zusammenhängt, ist trotz dem, was wir über die meletianische Spaltung in Alexandrien und über den zeitweiligen Zusammenhang des Arius mit ihr wissen (vgl. auch die Spaltung des Colluthus), nicht recht deutlich (gegen Böhringer). Die alexandrinischen Presbyter waren damals wirkliche Parochi. Unklare Hinweise im Brief des Alexander (Theodoret I, 4) s. Gwatkin p. 29.

[2]) S. Bd. I S. 644 f.

[3]) S. den Brief Konstantin's bei Euseb., Vita Constant. II, 69; die Angaben bei den Kirchenhistorikern und bei Epiphanius (h. 69, 4) sind mit ihm kaum zu vereinigen. Neben Konstantin kommt der Bericht des Sokrates vor Allem in Betracht (I, 5).

nische Kirche. Nicht erst Arius hat sie aufgebracht. Er konnte vielmehr später den Bischof daran erinnern, wie derselbe „ἐν μέσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ συνεδρίῳ πλειστάκις“ die valentinianische Christologie — der Sohn sei eine Emanation —, die manichäische — der Sohn sei ein μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρός —, die sabellianische — die Gottheit sei υἱοπάτωρ —, die hierakitische — der Sohn sei wie eine Fackel an der Fackel des Vaters entzündet, Sohn und Vater ein zweigetheiltes Licht u. s. w. — widerlegt habe und wie er, Arius, damit einverstanden gewesen sei [1]). Erst nach längerem Zögern, vielleicht auch Schwanken, hat sich Alexander zur Excommunication des Arius entschlossen. Sie erfolgte auf einer Synode (321 oder 320) in Gegenwart von circa 100 ägyptischen und libyschen Bischöfen. Mit Arius wurden einige Presbyter und Diakonen Alexandriens sowie die libyschen Bischöfe Theonas und Secundus entsetzt. Arius beruhigte sich dabei nicht. Er suchte und fand sofort Beistand bei seinen alten Freunden, vor Allem bei Eusebius von Nikomedien. Dieser Studienfreund hatte eine alte Feindschaft gegen Alexander [2]) und war, gegen die Kirchengesetze von Berytus nach Nikomedien versetzt, der am Hofe der Kaiserin, einer Schwester Konstantin's, einflussreichste Bischof [3]). Arius, „wie ein Gottesleugner“ aus Alexandrien vertrieben, hat von Palästina aus an ihn geschrieben [4]). Er konnte sich auf eine Reihe von orientalischen Bischöfen, vor Allem auf Eusebius von Cäsarea berufen; ja er behauptete, dass alle orientalischen Bischöfe mit ihm übereinstimmten und desshalb von Alexander mit dem Banne belegt seien (?). Eusebius von Nikomedien nahm sich auf das Energischste durch zahlreiche Briefe des Arius an [5]). Andererseits suchte auch

[1]) Ep. Arii ad Alex. bei Athanas., de synod. 16 und Epiph. h. 69, 7. Nach Philostorg. I, 3 hat Arius besonders zur Wahl Alexanders zum Bischof mitgewirkt, während er selbst damals hätte Bischof werden können.

[2]) Ep. Alexandri bei Socr. I, 6 über Eusebius: Τὴν πάλαι γὰρ αὐτοῦ κακόνοιαν τὴν χρόνῳ σιωπηθεῖσαν νῦν διὰ τούτων (durch Briefe) ἀνανεῶσαι βουλόμενος, σχηματίζεται μὲν ὡς ὑπὲρ τούτων γράφων· ἔργῳ δὲ δείκνυσιν, ὡς ὅτι ὑπὲρ ἑαυτοῦ σπουδάζων τοῦτο ποιεῖ. Seine Herrschsucht charakterisirt Alexander mit den Worten (l. c.): νομίσας ἐκ' αὐτῷ κεῖσθαι τὰ τῆς ἐκκλησίας.

[3]) Er soll mit dem Kaiser verwandt gewesen sein. Nach einem Brief des Konstantin aus späterer Zeit (bei Theodoret, h. e. I, 19) soll er treu zu Licinius gestanden und vor der Katastrophe gegen Konstantin gearbeitet haben.

[4]) Theodoret, h. e. I, 5, Epiph. h. 69, 6.

[5]) S. den Brief an Paulin von Tyrus (von Einigen später gesetzt) bei Theodoret, h. e. I, 6. In demselben lobt Eusebius den Eifer des (Kirchenhistorikers) Eusebius in der Angelegenheit und tadelt das Schweigen des Paulin. Auch er soll zu Gunsten des Arius auftreten durch ein schriftliches, biblisch-theologisches

Alexander nach Bundesgenossen. Er schrieb zahlreiche Briefe an die Bischöfe, von denen uns zwei erhalten sind, nämlich die Encyklica, d. h. der officielle Bericht über das Vorgefallene [1]), und das Schreiben an Alexander (Bischof von Konstantinopel? [2]). In dem letzteren, sehr animosen Brief suchte Alexander die gewaltige Propaganda des Arianismus zu hemmen. Er berief sich auf die Bischöfe von ganz Aegypten und der Thebais, ferner auf libysche, pentapolitanische, syrische, lycische, pamphylische, asiatische, kappodocische u. a. Bischöfe. Arius begab sich nach Nikomedien und richtete von dort ein conciliantes Schreiben an den alexandrinischen Bischof, welches wir noch besitzen [3]). Damals hat er auch seine „Thalia" componirt, von deren theils prosaischem, theils poetischem Inhalte wir uns aus den wenigen Fragmenten, welche Athanasius überliefert hat, kein rechtes Bild machen können. Die Anhänger hielten diese Schrift sehr hoch, die Gegner verurtheilten sie als profan, weichlich und geziert [4]). Eine bithynische Synode unter des Eusebius Leitung trat für Arius ein [5]), und der cäsareensische Eusebius wandte sich vermittelnd an Alexander von Alexandrien, um ihm eine bessere Meinung von der Lehre des excommunicirten Presbyters beizubringen [6]). Die politischen Verhältnisse vor Allem mögen Arius es gestattet haben, wieder nach Alexandrien zurückzukehren. Unter dem Patronat angesehener Bischöfe, an welche er sich brieflich gewendet hat, die aber bei Alexander gütlich nichts auszurichten vermochten, nahm Arius seine Thätigkeit dort wieder auf [7]). Im Herbst 323 wurde Konstantin nach Besiegung des Licinius Allein-

---

Gutachten. Ein Bruchstück eines Briefes des Eusebius an Arius findet sich bei Athanasius, de synod. 17, woselbst auch andere Briefe von Freunden des Arius.

[1]) S. Socrat., h. e. I, 6 und Athanas., Opp. I p. 313 sq. (ed. Paris. 1689 p. 397 sq.).

[2]) Theodoret, h. e. I, 4. Die Adresse ist wohl unrichtig; der Brief ist an mehrere Personen geschrieben.

[3]) S. oben Anm. 1 S. 189.

[4]) Zur Thalia s. Athan., Orat. c. Arian. I, 2–10; de synod. 15. Philostorgius II, 2 erzählt, Arius habe seine Lehre auch in Schiffer-, Müller- und Wanderliedern u. s. w. niedergelegt, um sie so unter das niedere Volk zu bringen. Von Liedern weiss auch Athanasius. Man sieht hier, dass Arius keinen Unterschied zwischen Glauben und philosophischer Theologie gemacht hat. Er folgte dem Zuge der Zeit. Seine Gegner sind ihm „Häretiker".

[5]) Sozom. I, 15.

[6]) Der Brief steht in den Acten der 2. nicänischen Synode, Mansi XIII, p. 315.

[7]) Sozom. I, 15.

herrscher im römischen Reich. Bereits hatte der Streit alle Küstenprovinzen des Orients ergriffen. Nicht nur die Bischöfe stritten wider einander, sondern auch im gemeinen Haufen nahm man Partei, und man beging dabei soviel Niederträchtigkeit, dass die Juden die Sache auf den Theatern verspotteten und die ehrwürdigsten Theile der kirchlichen Lehre lächerlich machten [1]). Konstantin griff sofort ein. Das ausführliche Schreiben, welches er (323/24) an Alexander und Arius erliess [2]), ist eines der bedeutendsten Denkmäler seiner Religionspolitik. Der Streit wird als ein müssiges Gezänke über unbegreifliche Dinge bezeichnet, da die Gegner in der Hauptsache einig seien [3]). Allein der Brief fruchtete nichts, und auch der Hofbischof Hosius von Cordova — als Abendländer erschien er unpar-

[1]) Euseb., Vita Const. II, 61; Socr. I, 7; Theodoret I, 6; bis in die Familien hinein erstreckte sich die Zwietracht.

[2]) Vita Const. II, 64—70.

[3]) Konstantin hat den Brief nicht als Theologe, sondern als Kaiser geschrieben, was man ihm billigerweise zum Lobe anrechnen sollte. Sehr geschickt ist die Einleitung: der Kaiser habe geglaubt, mit Hülfe der orientalischen Bischöfe die donatistische Spaltung beilegen zu können, und nun sehe er den Orient durch eine weit verderblichere Spaltung zerrissen. Er bietet sich als Vermittler an und hält sich demgemäss absolut unparteiisch. Alexander hätte nicht fragen und Arius nicht antworten sollen; denn diese Fragen lägen ausserhalb des „Gesetzes“; vor Allem aber hätte man sich sorgfältig hüten müssen, sie nicht unter das Volk zu bringen. Die Gegner, welche im Grunde die gleiche Ueberzeugung hätten, sollten sich gegenseitig einigen und vergleichen; in den Philosophenschulen mache man es nicht anders, man streitet, aber man formulirt dann wieder auf der gemeinsamen Grundlage den Consensus. Nur das gemeine Volk und unwissende Knaben zanken über Quisquilien. Die höchste Sorge spricht aus dem Schluss des Briefes, es könne das grosse Friedens- und Einigungswerk gehindert werden, welches ihm, dem Kaiser, von der Vorsehung übertragen sei. Daher mahnt er auf das Dringendste zum Frieden, auch wenn man sich nicht einigen könne. In necessariis unitas, in dubiis libertas und — Reserve, ist daher die Parole des Kaisers; in dem Glauben an die Vorsehung und in der Auffassung des höchsten Wesens sei man ja einig; denn der Erhalter Aller hat Allen ein gemeinsames Licht leuchten lassen; Verschiedenheiten in Einzelurtheilen sind unausbleiblich und haben ihr gutes Recht unter der Voraussetzung der Einheit des Dogmas. „Gebt mir meine ruhigen Tage und meine sorglosen Nächte zurück; lasst mich nicht meine übrige Lebenszeit freudlos hinbringen.“ Sehr wirksam ist wieder der Schluss: er sei schon auf der Reise nach Alexandrien gewesen, sei aber umgekehrt, als er von der Spaltung gehört habe; die Streitenden mögen es ihm ermöglichen zu kommen, indem sie sich versöhnen. Unter dem Einfluss des nikomedischen Euseb ist dieser Brief schwerlich geschrieben; doch hat man von Nikomedien aus sich schon vorher um eine Einigung bemüht, wie das conciliante Schreiben des Arius von dort und die versöhnlichen Briefe seiner Freunde beweisen.

teiisch —, der ihn überbrachte, vermochte die Parteien nicht zu versöhnen. Indessen hat aller Wahrscheinlichkeit nach Hosius sich bereits in Alexandrien mit Alexander verständigt [1]), und dieser ist kurz darauf nach Nikomedien gereist, hat die Verständigung perfect gemacht, auch andere Bischöfe daselbst überredet und so die Entscheidung der nicänischen Synode vorbereitet [2]). Durch Hosius ist der Kaiser, nachdem er die Nutzlosigkeit der Unionspolitik eingesehen [3]), gewonnen worden. Er hat nun eine Generalsynode nach Nicäa berufen, wahrscheinlich auf den Rath des Hosius [4]), und dieser hat auch an der Wahl der Formel den entscheidenden Antheil gehabt [5]).

Doch bevor wir auf die nicänische Synode eingehen, haben wir die Lehren der streitende Parteien kennen zu lernen.

Die christologischen Formeln des Bischofs Alexander, gegen welche Arius aufgetreten ist, kennen wir noch [6]). Es waren die Worte: Ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός, συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως [7]) τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγενητογενής, οὔτ' ἐπινοίᾳ, οὔτ' ἀτόμῳ τινὶ

[1]) Wenn er nach Socrat. III, 7 damals in Alexandrien die Frage über οὐσία und ὑπόστασις angeregt hat, so kann das nur im abendländisch-orthodoxen Sinne geschehen sein. Andererseits heisst es (l. c.), dass Hosius sich in Alexandrien bemüht habe, die Lehre des Sabellius zu widerlegen. Er konnte sich also in der That als Vermittler fühlen, nämlich zwischen dem arianischen und sabellianischen Lehrtropus, s. darüber unten. Dass während seiner Anwesenheit in Alexandrien eine Synode gehalten worden, ist wahrscheinlich.

[2]) Das berichtet allerdings nur Philostorgius (I, 7); aber es liegt kein Grund vor, ihm zu misstrauen.

[3]) In Aegypten kam es zu so grossen Tumulten, dass man sich sogar am Bilde des Kaisers vergriff (Vita Const. III, 4).

[4]) Das berichtet Sulpicius Severus, Chron. II, 40: „Nicaena synodus auctore Hosio confecta habebatur."

[5]) Athan., hist. Arian. 42: οὗτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο. Ueber Hosius s. den ausführlichen Artikel im Dict. of Christ. Biogr. Das Leben dieses bedeutenden und einflussreichen Bischofs füllt das Jahrhundert zwischen dem Tode des Origenes und der Geburt Augustin's aus.

[6]) Aus dem Briefe des Arius an Euseb von Nikomedien.

[7]) Eine gelehrte Untersuchung über ἀγένητος (ungeworden) und ἀγέννητος (ungezeugt) bei den Vätern bis Athanasius hat Lightfoot (S. Ignatius Vol. II, 1 p. 90 ff.) veröffentlicht. Ignatius hat (Eph. 7) den Sohn nach seiner Gottheit „ἀγέννητος" genannt. In den ersten Decennien des arianischen Streits hat man zwischen den Worten nicht unterschieden, d. h. die verschiedene Schreibung nicht beachtet, und das hat entsetzliche Confusionen hervorgerufen. Doch war es Athanasius von Anfang an klar, dass wohl der Begriff der Zeugung, nicht aber der des Werdens vom Sohne gelte; s. de synod. 3: τὸν πατέρα μόνον ἄναρχον ὄντα καὶ ἀγέννητον γεγεννηκέναι ἀνεφίκτως καὶ πᾶσιν ἀκαταλήπτως οἴδαμεν· τὸν δὲ υἱὸν

προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός. Alexander behauptete also die anfangslose, ewige Coexistenz von

γεγεννῆσθαι πρὸ αἰώνων καὶ μηκέτι ὁμοίως τῷ πατρὶ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτόν, ἀλλ' ἀρχὴν ἔχειν τὸν γεννήσαντα πατέρα. Trotzdem konnte er (l. c. c. 46) sagen: τοῦτο τὸ ὄνομα — scil. ἀγέννητος, als wäre es der Form nach identisch mit ἀγένητος — διάφορα ἔχει τὰ σημαινόμενα. καὶ οἱ μέν, τὸ ὂν μὲν μήτε δὲ γεννηθέν, μήτε ὅλως ἔχον τὸν αἴτιον, λέγουσιν ἀγέννητον, οἱ δὲ τὸ ἄκτιστον, s. auch die mühsamen Unterscheidungen in der Schrift de decret. synod. Nic. 28 sq. Es war eben der Unterschied zwischen γεννᾶν, γίγνεσθαι, κτίζειν selbst noch kein fester. In der späteren Zeit war darüber kein Schwanken, dass der Sohn sowohl als Gott wie als Mensch γεννητός sei; s. Joh. Damasc. I, 8: χρὴ γὰρ εἰδέναι, ὅτι τὸ ἀγένητον, διὰ τοῦ ένὸς ν γραφόμενον, τὸ ἄκτιστον ἢ τὸ μὴ γενόμενον σημαίνει, τὸ δὲ ἀγέννητον, διὰ τῶν δύο ν γραφόμενον, δηλοῖ τὸ μὴ γεννηθέν. Hieraus schliesst er, dass nur der Vater ἀγέννητος sei, der Sohn aber als Gott γεννητός und zwar μόνος γεννητός. Welche Schwierigkeiten am Anfang den Orthodoxen das ἀγέν[ν]ητος gemacht hat, erkennt man aus dem wunderlichen Wort Alexander's: ἀγεννητογενής. Athanasius wollte das fatale Wort am liebsten ganz verbannt und auch nicht für den Vater gebraucht wissen. Dass es, ebenso wie ὁμοούσιος, zuerst von Gnostikern und zwar von Valentinianern gebraucht worden ist, zeigt die frappante Stelle in dem Brief des Ptolemäus an die Flora c. 5, die bisher den Forschern entgangen ist. Ptolemäus handelt dort von dem allein guten Urgott, dem Urgrund aller Wesen und Dinge, von dem gerechten Demiurg und dem Satan. Er schreibt u. A.: καὶ ἔσται (ὁ δημιουργὸς) μὲν καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ, ἅτε δὴ καὶ γεννητὸς ὢν καὶ οὐκ ἀγέννητος — εἷς γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα . . . μείζων δὲ καὶ κυριώτερος τοῦ ἀντικειμένου γενήσεται καὶ ἑτέρας οὐσίας τε καὶ φύσεως πεφυκὼς παρὰ τὴν ἑκατέρων τούτων οὐσίαν . . . τοῦ δὲ πατρὸς τῶν ὅλων τοῦ ἀγεννήτου — das ist also das Charakteristicum! — ἡ οὐσία ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοόν, ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές, ἡ δὲ τούτου, (scil. τοῦ δημιουργοῦ) οὐσία διττὴν μέν τινα δύναμιν προήγαγεν, αὐτὸς δὲ τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκών. μηδέ σε τὰ νῦν τοῦτο θορυβείτω, θέλουσαν μαθεῖν, πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων οὔσης τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ ἡ τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὗται καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν· μαθήσῃ γὰρ ἐξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχήν τε καὶ γέννησιν. So hat Ptolemäus c. 160 geschrieben. Seine Worte enthalten bereits die kirchliche Terminologie der Zukunft! Auch der terminus „σοφία ἀνυπόστατος“ findet sich bei ihm schon, l. c. c. 1. Dass aber nicht nur die späteren Worte, sondern auch die Vorstellungen bei den Valentinianern vorhanden waren, aus denen die spätere kirchliche Lehre von der immanenten Trinität geflossen ist, zeigen viele Stellen, z. B. Hipp. Philos. VI, 29 (Heracleon): ἦν ὅλως γεννητὸν οὐδέν, πατὴρ δὲ ἦν μόνος ἀγέννητος . . . ἐπεὶ δὲ ἦν γόνιμος, ἔδοξεν αὐτῷ ποτὲ τὸ κάλλιστον καὶ τελεώτατον, ὃ εἶχεν ἐν αὐτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν· φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν· Ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον . . . τελειότερος δὲ ὁ πατήρ, ὅτι ἀγέννητος ὢν μόνος. Im Folgenden ist nun Alles durch das Problem bedingt, dass die gezeugten Aeonen zwar ihrer Physis nach ὁμοούσιοι mit dem Vater sind, dass sie aber als γεννητοί unvollkommen sind und an den μόνος ἀγέννητος

Vater und Sohn: der Vater ist nie ohne den Sohn, der aus dem Vater stammt, zu denken. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Alexander, durch die Theologie des Irenäus oder Melito beeinflusst, zu dieser Hervorhebung der einen Seite der Logoslehre des Origenes gekommen ist [1]). Die Lehre, welche Arius demgegenüber vorgetragen hat, ist vor Allem beherrscht durch den Gedanken, dass Gott, der Einzige, allein ewig ist, und dass es neben ihm nur Geschaffenes gibt, welches aus seinem Willen stammt, daher auch der Sohn nicht ewig ist, sondern eine Schöpfung Gottes aus dem Nicht-Seienden [2]). Aus dieser These folgte mit Nothwendigkeit die Ablehnung des Prädicats ὁμοούσιος für den Sohn. Arius und seine Freunde haben sie bereits vor dem Nicänum beiläufig aber unzweideutig ausgesprochen [3]).

Die Lehre des Arius ist folgende [4]):

---

nicht heranreichen. Hier ist bereits also das Gebiet für den arianisch-athanasianischen Streit abgesteckt. Man beachte aber ferner, dass — s. Heinrici, die valentin. Gnosis, S. 120 — die drei termini μονογενής, πρωτότοκος und εἰκών die ganze valentinianische, äusserst complicirte, Christologie tragen und begrenzen. Sie aber sind im 4. Jahrhundert die Stichworte der verschiedenen Christologien geworden.

[1]) Ein sicheres Urtheil zu fällen ist unmöglich, so lange die unter Alexander's Namen stehenden Stücke ihm nicht vindicirt sind und zugleich nicht ausgemacht ist, dass die Sätze aus ihnen, welche auch den Namen des Irenäus und Melito tragen, diesen wirklich gehören und von Alexander benützt sind. Siehe über diese Frage Cotterill, Modern Criticism and Clement's Epp. to the Virgins 1884, dazu ThLZ. 1884 Col. 267 f. und Pitra, Analecta Sacra T. IV, p. 196 sq. 430 sq., dazu Loofs, ThLZ. 1884 Col. 572 f. — Sokrates behauptet (I, 5), Arius habe geglaubt, Alexander wolle den Lehrbegriff des Sabellius einführen. „Sabellianisch" ist aber auch die Christologie des Irenäus verstanden worden. Des Alexander wichtige Rede über Seele und Leib, in der auch die Menschwerdung behandelt ist, steht bei Migne, T. 18.

[2]) Das war der ursprüngliche Controverspunkt. Διωκόμεθα, schreibt Arius an Eusebius, ὅτι εἴπομεν, Ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι. Διὰ τοῦτο διωκόμεθα, καὶ ὅτι εἴπομεν, Ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν.

[3]) S. das Fragment aus der Thalia bei Athan., de synod. 15, den Brief des Eusebius von Nikomedien an Paulinus, auch den des Arius an Alexander.

[4]) Quellen ersten Ranges sind die Fragmente der Thalia und die uns erhaltenen zwei Briefe des Arius; vgl. auch das Glaubensbekenntniss des Arius bei Socr. I, 26 (Sozom. II, 27). Sodann kommen die Angaben der ältesten Gegner in Betracht, vor Allem die beiden Briefe des Alexander und die wörtlichen Anführungen von Sätzen des Arius bei Athanasius, s. besonders ep. ad episc. Aegypt. 12 und de sentent. Dionys. 23, sowie die Orat. c. Arian. Drittens sind die Sätze der ältesten Arianer, resp. der Patrone des Arius herbeizuziehen. Die Gegner haben zwischen diesen und Arius selbst wenig unterschieden, und der Thatbestand zeigt, dass sie ein Recht dazu hatten; s. den Brief des Euse-

a) Gott, der Einzige, neben dem es keinen Andern gibt, ist allein ungezeugt, anfangslos und ewig; er ist unaussprechlich, unerfassbar und hat schlechterdings nicht seines Gleichen. In diesen Merkmalen liegt sein eigentliches Wesen. Er hat Alles aus freiem Willen geschaffen, und es gibt Nichts neben ihm, was er nicht geschaffen hätte. „Zeugen" ist lediglich ein Synonymum für Schaffen. Andernfalls würde die strenge Einfachheit und Geistigkeit Gottes vernichtet sein. Aus seinem eigenen Wesen kann Gott Nichts heraussetzen; er kann auch dem Geschaffenen sein Wesen nicht mittheilen; denn dieses ist eben ungeschaffen. Er ist demgemäss auch nicht immer Vater gewesen; denn sonst wäre das Geschaffene nicht geschaffen, sondern ewig [1]).

---

bius von Nikomedien an Paulin und die Fragmente arianischer Briefe bei Athanas. de synod. 17, sowie die Fragmente aus Asterius. Endlich ist zu beachten, was die Kirchenhistoriker und Epiphanius über die Lehrsätze des Arius mitgetheilt haben. Eine „Entwickelung" des Arianismus hat nicht stattgefunden, nur Spielarten sind zu unterscheiden. Auch Eunomius und Aëtius haben den Lehrbegriff nicht „fortgebildet", sondern nur consequent ausgebildet. Lucian hat bereits den ganzen Lehrbegriff fertig gemacht, was besonders deutlich aus dem Briefe des Eusebius Nic. an Paulinus hervorgeht; s. auch den Eingang der Thalia bei Athan., Orat. c. Arian. I, 5, der ausserdem ein ungünstiges Licht auf den Charakter des Arius wirft: κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ, συνετῶν θεοῦ, παίδων ἁγίων, ὀρθοτόμων, ἅγιον θεοῦ πνεῦμα λαβόντων, τάδε ἔμαθον ἔγωγε ὑπὸ τῶν σοφίης μετεχόντων, ἀστείων, θεοδιδάκτων, κατὰ πάντα σοφῶν τε· τούτων κατ' ἴχνος ἦλθον ἐγὼ βαίνων ὁμοδόξως ὁ περικλυτός, ὁ πολλὰ παθὼν διὰ τὴν θεοῦ δόξαν, ὑπό τε θεοῦ μαθὼν σοφίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων.

[1]) In der Gotteslehre des Arius und seiner Freunde treten zwei Bestimmungen als die entscheidenden durchweg hervor: 1) dass Gott allein ἀγέννητος ist, 2) dass alles Uebrige durch Gottes Willkür aus dem Nichts geschaffen ist. Demgemäss räumen sie auf mit Allem, was προβολή ἀγέννητος, ἐρυγή, γέννημα, μέρος ὁμοούσιον, ἐξ ἀπορροίας τῆς οὐσίας, μονὰς πλατυνθεῖσα, ἓν εἰς δύο διῃρημένον u. s. w. heisst; ja selbst die alten Bilder „Licht vom Licht", „Fackel von der Fackel", werden verworfen und die Umsetzung eines ursprünglich unpersönlichen ewigen Wesens in Gott zu einer persönlich subsistirenden Wesenheit wird abgelehnt; s. die epp. Arii ad Euseb. et Alexand. Εἰ τό· Ἐκ γαστρός, καὶ τό· Ἐκ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω, ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατήρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα . . . καὶ τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός. Dass „Zeugen" gleich „Schaffen" ist, hat besonders Eusebius Nic. (in dem Briefe an Paulin) ausgeführt, der übrigens zugibt, dass, wenn der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt wäre, ihm das Prädicat ἀγέννητος zukäme und er die ταυτότης τῆς φύσεως mit dem Vater besässe. Bei der Gotteslehre zeigen Arius und seine Freunde eine gewisse Wärme. Man sieht, dass es ihnen ein inneres Anliegen ist, den Monotheismus zu vertreten. Dabei erwärmen sie sich für die negativen Prädicate der Gottheit wie die überzeugtesten Neuplatoniker. Zu πατήρ s. die Thalia bei Athan.,

b) Diesem Gott wohnt Weisheit und Logos inne als die mit seinem Wesen zusammenfallenden und von demselben schlechthin unabtrennlichen Kräfte; ausserdem gibt es viele geschaffene Kräfte [1]).

c) Vor der Weltzeit als Werkzeug, durch welches die übrigen Creaturen geschaffen werden sollten — ohne dasselbe hätten die Creaturen die Gottheit nicht ertragen können —, hat Gott aus freiem Willen ein selbständiges Wesen (οὐσία, ὑπόστασις) geschaffen, welches von der Schrift Weisheit, ferner Sohn, Ebenbild, Wort genannt wird; diese Weisheit, die, verglichen mit der innerlichen göttlichen Weisheit, nur uneigentlich Weisheit heisst, ist, wie alle Creaturen, aus dem Nichts geschaffen; sie stammt aus Gott nur, sofern sie von Gott geschaffen ist, in keinem Sinn ist sie aus Gottes Wesen. Sie hat einen Anfang gehabt; sie war daher nicht immer; es gab eine Zeit, in der sie nicht war. Dass die Schrift von diesem Wesen das Wort „gezeugt sein" braucht, ist ihm so wenig eigenthümlich wie das Prädicat „Sohn"; denn auch die anderen Creaturen werden hie und da als „gezeugte", die Menschen als „Söhne Gottes" bezeichnet [2]).

---

Orat. I c. Arian. c. 5: οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν καὶ οὔπω πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ.

[1]) Thalia, l. c.: δύο σοφίας εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον· ἡ σοφία γὰρ τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει. Οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱόν. . . . Πολλαὶ δυνάμεις εἰσί, καὶ ἡ μὲν μία τοῦ θεοῦ ἐστιν ἰδία φύσει καὶ ἀΐδιος, ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεών ἐστι καὶ αὐτός, ὧν μία καὶ ἡ ἀκρὶς καὶ ἡ κάμπη κτλ.

[2]) S. die vorige Anm. und Thalia, l. c.: οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός, πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός. . . Ἦν μόνος ὁ θεὸς καὶ οὔπω ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία, εἶτα θέλησις ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. Ep. Arii ad Euseb.: Πρὶν γενηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν, ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. Da der Sohn weder ein Theil Gottes ist noch ἐξ ὑποκειμένου τινός, so muss er ἐξ οὐκ ὄντων sein; θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων ὁ υἱός. Ep. Arii ad Alex.: . . . γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ ὅλα πεποίηκε . . . κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον . . . θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα, καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα καὶ τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ πατρός. Οὐ γὰρ ὁ πατὴρ δοὺς αὐτῷ πάντων τὴν κληρονομίαν ἐστέρησεν ἑαυτὸν ὧν

d) Dem Wesen nach ist somit der „Sohn“ eine von dem Wesen (der Natur) des Vaters total getrennte, verschiedene, fremde und selbständige Wesenheit; er hat weder ein und dasselbe Wesen zusammen mit dem Vater, noch die gleiche Naturbeschaffenheit wie der Vater. Hätte er sie, so gäbe es zwei Götter. Er hat vielmehr, wie alle vernünftigen Creaturen, einen freien Willen und ist der Veränderung fähig. Er hätte somit gut oder schlecht sein können; allein er hat sich für das Gute bestimmt und ist ohne Schwanken in demselben geblieben. Somit ist er vermöge seines Willens unveränderlich geworden [1]).

---

ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ. πηγὴ γάρ ἐστι πάντων, ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις . . . Ὁ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος ἢ συναΐδιος ἢ συναγέννητος τῷ πατρὶ οὐδὲ ἅμα τῷ πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει . . . Ἀρχὴ αὐτοῦ ἐστιν ὁ θεός, ἀρχεῖ γὰρ αὐτοῦ ὡς θεὸς αὐτοῦ καὶ πρὸ αὐτοῦ ὤν. Ep. Euseb. ad Paulin.: κτιστὸν εἶναι καὶ θεμελιωτὸν καὶ γενητὸν τῇ οὐσίᾳ, nach Proverb. 8. . . . Οὐδέν ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ, πάντα δὲ βουλήματι αὐτοῦ γενόμενα. Ep. Euseb. Nic. ad Arium: τὸ πεποιημένον οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, τὸ γενόμενον δὲ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι. Athanas. Nazarb., ep. ad Alex.: „Was tadelst Du die Arianer, weil sie sagen, dass der Sohn κτίσμα πεποίηται ἐξ οὐκ ὄντων καὶ ἓν τῶν πάντων ἐστίν? Unter den 100 Schafen der Parabel ist alles Geschaffene zu verstehen, also auch der Sohn“. Georg. Laod., ep. ad Alex.: „Tadle die Arianer nicht, weil sie sagen ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, auch Jesajas ist später gewesen als sein Vater.“ Georg. Laod., ep. ad Arianos: „Scheut euch nicht, einzuräumen, dass der Sohn aus dem Vater sei; denn der Apostel sagt, Alles sei aus Gott, obgleich gewiss ist, dass Alles ἐξ οὐκ ὄντων ist.“ Thalia (de synod. 15): ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν πρὶν ὑπάρξει. Nach Arius war übrigens die Schöpfung dieses „Sohnes“ schlechthin nothwendig, weil Gott direct gar nicht schaffen konnte, sondern einer vermittelnden Macht bedurfte.

[1]) Ep. Euseb. ad Paulin.: Ἓν τὸ ἀγένητον, ἓν δὲ τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀληθῶς καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονός, καθόλου τῆς φύσεως τῆς ἀγενήτου μὴ μετέχον, ἀλλὰ γεγονὸς ὁλοχερῶς ἕτερον τῇ φύσει κ. τῇ δυνάμει. Die ταυτότης τῆς φύσεως wird abgelehnt. Ep. Arii ad Alex.: υἱὸν ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον. Wer da sagt, der Sohn sei in Allem wie der Vater, führt zwei „ἀγέννητοι“ ein. Thalia: τῇ μὲν φύσει ὥσπερ πάντες οὕτω δὲ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέν τοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτὴς ὢν φύσεως . . . Wie alle Dinge ihrem Wesen nach Gott fremd und unähnlich sind, so ist auch der Logos ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος. Μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος: sie sind sogar ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις ἐπ᾽ ἄπειρον. τὸν γοῦν λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι πολυτελῶς ἑκατέρων τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ὁ υἱὸς διηρημένος ἐστὶν καθ᾽ ἑαυτὸν καὶ ἀμέτοχος κατὰ πάντα τοῦ πατρός. Thalia (de synod. 15): Ἄρρητος θεὸς ἴσον οὐδὲ ὅμοιον οὐχ ὁμόδοξον ἔχει. ὁ υἱὸς ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ᾽ ὑπόστασιν ἰδιότητος οὐδὲ

e) Da der Sohn dem Wesen nach der Gottheit fremd ist, so ist er nicht wahrhaftiger Gott und hat demgemäss auch nicht von Natur die göttlichen Eigenschaften; er ist nur sogenannter Logos und Weisheit. Wie er nicht ewig ist, so ist auch seine Erkenntniss keine vollkommene; er hat keine absolute Erkenntniss Gottes, sondern nur eine relative, ja er erkennt nicht einmal sein eigenes Wesen vollkommen, daher gebührt ihm auch nicht die gleiche Ehre wie dem Vater[1]).

f) Dennoch ist der Sohn nicht ein Geschöpf und Erzeugniss wie die anderen Geschöpfe; er ist das κτίσμα τέλειον; durch ihn ist Alles geschaffen; er steht in einem besonderen Verhältniss zu Gott; aber dieses ist lediglich bedingt durch Gnade und Adoption; die Gnadenmittheilung hinwiederum ruht auf der von Gott vorhergesehenen beständigen Neigung dieses freien Wesens zum Guten. Durch Gottes Mittheilung und eigenes Fortschreiten ist es zum Gott geworden, so dass man es jetzt nennen kann „eingeborener Gott", „starker Gott" u. s. w.[2]).

---

γάρ ἐστιν ἶσος ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ. Die Trias ist nicht von ὁμοίαις δόξαις: ἀνεπίμικτα ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν, μία τῆς μιᾶς ἐνδοξότερα δόξαις ἐπ' ἄπειρον. Ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἄναρχος ὑπάρχει. Nach dem Brief des Eusebius an Paulin scheint es, als habe Eusebius die Unveränderlichkeit des Sohnes für eine wesenhafte gehalten; er meint aber wohl nur, sie sei zum Wesen geworden. In späterer Zeit müssen viele Arianer dem Sohn ursprüngliche Unveränderlichkeit als Geschenk des Vaters beigelegt haben; denn Philostorgius erwähnt als eine Besonderheit des arianischen Bischofs Theodosius, dass er lehrte (VIII, 3): ὁ Χριστὸς τρεπτὸς μὲν τῇ γε φύσει τῇ οἰκείᾳ.

[1]) Thalia (Orat. c. Arian. I, 6): οὐδὲ θεὸς ἀληθινός ἐστιν ὁ λόγος. Er wird nur Gott genannt, aber er ist es nicht wahrhaftig, καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει καὶ οὔτε ὁρᾶν οὔτε γιγνώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, ἀλλὰ καὶ ὃ γιγνώσκει καὶ ὃ βλέπει ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γιγνώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε. Euseb. Caes., ep. ad Euphrat.: Χριστὸς οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεός. Sehr stark ist die Ueberzeugung, dass der Sohn nicht wahrhaftiger Gott ist, dass alle hohen Prädicate ihm nur nuncupative zukommen, dass er den Vater nicht kennt, im Fragment der Thalia de synod. 15 ausgedrückt.

[2]) Arii ep. ad Euseb.: πλήρης θεὸς μονογενής, ἀναλλοίωτος (vermöge seines Willens). Arii ep. ad Alex.: υἱὸν μονογενῆ . . . κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων . . . Πατὴρ δοὺς αὐτῷ πάντων τὴν κληρονομίαν . . . Ὁ υἱὸς μόνος ὑπὸ μόνου τοῦ πατρὸς ὑπέστη. Thalia: τὸν υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον . . . Διὰ τοῦτο καὶ προγιγνώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι

g) In Bezug auf die Menschwerdung und das Menschsein dieses Wesens gilt Alles, was Schrift und Ueberlieferung über sie aussagen; es hat einen Menschenleib wahrhaftig angenommen; die Affecte, welche der geschichtliche Christus zeigt, lehren, dass der Sohn nicht voller Gott, sondern ein leidensfähiges Wesen ist[1]).

h) Aus der Zahl der geschaffenen Kräfte (δυνάμεις) ist als zweites, selbständiges Wesen (οὐσία, ὑπόστασις) der heilige Geist neben den Sohn zu stellen; denn der Christ glaubt an drei getrennte und verschiedene οὐσίαι (ὑποστάσεις): Vater, Sohn und Geist. Wahrscheinlich hat Arius, wie seine Anhänger, den Geist für ein durch den Sohn geschaffenes, ihm untergeordnetes Wesen gehalten[2]).

Ausdrücklich bemerkt Alexander, dass die Arianer für ihre Lehre sich auf die Schrift berufen, und Athanasius sagt, dass die Thalia Schriftstellen enthalte[3]). Die später so oft von den Arianern citirten Stellen: Deut. 6, 4; 32, 39; Prov. 8, 22; Ps. 45, 8; Mt. 12, 28; Mr. 13, 32; Mt. 26, 41; 28, 18; Lc. 2, 52; 18, 19; Joh. 11, 34; 14, 28; Joh. 17, 3; Act. 2, 36; I Cor. 1, 24; I Cor. 15, 28; Col. 1, 15; Philipp. 2, 6 f.; Hebr. 1, 4; 3, 2; Joh. 12, 27; 13, 21; Mt. 26, 39; 27, 46 u. s. w. werden also schon von Arius selbst gebraucht worden sein. Systematiker war weder Arius,

---

πεποίηκε . . . Μετοχῇ χάριτος ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός . . . Θεὸς ἔνεγκεν εἰς υἱὸν ἑαυτῷ τόνδε τεκνοποιήσας· ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος . . . Der Sohn ist Weisheit, Abbild, Abstrahlung, Wort; einen grösseren, als er ist, kann Gott nicht hervorbringen; θεοῦ θελήσει ὁ υἱὸς ἡλίκος καὶ ὅσος ἐστίν, ἐξ ὅτε καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἀπὸ τότε ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπέστη, ἰσχυρὸς θεὸς ὤν, aber er preist den grösseren Vater. Arius ap. Athan. Orat. I c. Arian. 9: μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη. Aus dem Brief des Alexander an Alexander geht hervor, dass Arius die προκοπή, den sittlichen Fortschritt des Sohnes stark betont hat.

[1]) Bei der allgemeinen Unsicherheit über den Umfang der „Menschheit" Christi ist die letztere Behauptung der Arianer noch nicht so energisch bestritten worden, wie die übrigen. Dass die Beschränkung der Menschheit Christi auf einen Leib von Lucian stammt, sagt Epiph. Ancorat. 33.

[2]) In den Schriftstücken des Arius wechseln οὐσία und ὑπόστασις als synonym. Der als Kraft Gott dem Vater innewohnende, unpersönliche Geist (Logos, Weisheit) stand den Arianern natürlich höher als der Sohn. Sie beriefen sich hier, wie die alten römischen Adoptianer, auf Mt. 12, 31 (s. Bd I S. 575). Es ist übrigens nicht einmal sicher, ob Arius und die älteren Arianer, wenn sie von einer Dreiheit sprachen, stets den h. Geist miteinschlossen. Nach Athanas., de synod. 15, kann man schliessen, dass ihnen die Dreiheit aus folgenden Hypostasen bestand: 1) Gott als uranfänglicher ohne den Sohn, 2) Gott als Vater, 3) der Sohn. Doch ist das nicht sicher.

[3]) Orat. I c. Arian. 8.

noch waren es seine Freunde. Ihre litterarische Thätigkeit beschränkte sich in dieser Hinsicht auf Briefe, in denen sie sich gegenseitig anfeuerten und die bald in Sammlungen zusammengestellt worden sind. Der Einzige unter ihnen, der es vor Eunomius und Aëtius unternommen hat, den Lehrbegriff systematisch zu vertreten — den συνήγορος der Secte nennt ihn Athanasius —, war der Sophist Asterius, ein gewandter, scharfsinniger Mann, der aber den ihm anhaftenden Makel — er hatte in der Verfolgungszeit den Glauben verleugnet — bei Niemandem zu verwischen vermochte [1]). In dem Kreise der Anhänger und Gönner des Arius gab es verschiedene Nuancen. In dem strengen Arianismus überwog die Tradition von Paul Samos. und Lucian her, in dem abgemilderten die Subordinationslehre des Origenes. Beides war ja in der Lehrform verbunden, und die origenistischen Elemente gewannen ihr alle aufgeklärten „Conservativen". Auch den Asterius wird man zu ihnen zählen dürfen, wenigstens ist der strenggesinnte Philostorgius nicht gut auf ihn zu sprechen gewesen, und Asterius hat sich nachmals an die Semiarianer herangedrängt.

Vor dem Nicänum sind — wenigstens für uns — die Briefe des Bischofs Alexander die einzigen litterarischen Kundgebungen der Gegenpartei. Schon die Encyklica ist mit dem vollsten Bewusstsein, dass es sich um die schlimmste Ketzerei handelt, geschrieben. Vor ihr erbleichen die früheren Häresieen; so nah ist dem Antichrist kein anderer Ketzer gekommen; Arius und seine Freunde sind

---

[1]) Ueber Asterius s. Athan., Orat. c. Arian., I, 30—33; II, 37; III, 2. 60; de decret. syn. Nic. 8. 28–31; de synod. 18. 19. 47. Epiph. h. 76, 3; Socrat. I, 36; Philostorg. II, 14. 15; Hieron., de vir. inl. 94. Gegen die Hauptschrift des Asterius hat Marcell von Ancyra geschrieben, s. Zahn S. 41 ff. Gegen ein συνταγμάτιον von ihm polemisirt Athanasius. Eine Hauptthese dieses Buches war es, dass es nicht zwei ἀγέννητα gäbe. Auch I Cor. 1, 24 hat Asterius — und zwar richtig — behandelt. Beachtenswerth ist ferner seine Erklärung der Stelle Joh. 14, 10: εὔδηλον ὅτι διὰ τοῦτο εἴρηκεν ἑαυτὸν μὲν ἐν τῷ πατρί, ἐν ἑαυτῷ δὲ πάλιν τὸν πατέρα, ἐπεὶ μήτε τὸν λόγον, ὃν διεξήρχετο, ἑαυτοῦ φησιν εἶναι, ἀλλὰ τοῦ πατρὸς δεδωκότος τὴν δύναμιν. Dazu macht Athanasius die Bemerkung (Orat. III, 2), dass man eine solche Erklärung nur einem Kinde verzeihen könne. Sehr wichtig ist es, dass Asterius, ähnlich wie Paul von Samosata, den Willen für das Höchste geschätzt hat. Würdiger sei daher auch für Gott das Schaffen aus freiem Willen als das Zeugen (l. c. III, 60). Dass des Asterius Schrift von Arius selbst ausgebeutet worden sei, sagt Athanasius und er theilt dabei den wichtigen Satz des Asterius mit (de decret. 8), dass die geschaffenen Dinge τῆς ἀκράτου χειρὸς τοῦ ἀγεννήτου ἐργασίαν βαστάξαι nicht vermögen, und dass desshalb die Schöpfung des Sohnes als eines Zwischengliedes nothwendig gewesen sei (s. Orat. c. Arian. II, 24).

Feinde Gottes, Mörder der Gottheit Christi, Leute wie Judas. Auf begriffliche und theologische Auseinandersetzungen hat sich Alexander nicht eingelassen. Nach einem kurzen, aber vollständigen und guten Referat über die Logoslehre des Arius setzt er den Sätzen desselben zahlreiche Stellen aus dem Johannesevangelium und einige andere Schriftcitate entgegen[1]). Die einzigen sachlichen Bemerkungen sind, dass es im Wesen des Logos liege, dass er den Vater vollkommen erkennt, und dass die Annahme einer Zeit, in welcher der Logos nicht war, den Vater ἄλογος καὶ ἄσοφος mache. Die letztere Behauptung, die übrigens den Arius nicht trifft, zeigt, dass Alexander den Logos (Sohn) in das Wesen des Vaters als einen nothwendigen Bestandtheil desselben eingeschlossen hat. Viel ausführlicher ist das zweite Schreiben[2]); aber es zeigt zugleich, wie unsicher Alexander gewesen ist bei der Lösung der Aufgabe, runde, feste Formeln den arianischen entgegenzusetzen. Treffend werden wiederum die Hauptsätze des Arius charakterisirt und widerlegt. Alexander ist sich bewusst für nichts Geringeres als für die Gottheit Christi, den allgemeinen Glauben der Kirche, zu streiten, indem er die Sätze widerlegt, der Sohn sei nicht ewig, sei aus dem Nicht-Seienden geschaffen, sei nicht φύσει Gott, sei wandelbar, habe eine sittliche Entwickelung (προκοπή) durchgemacht, sei nur Adoptivsohn, wie die Gottessöhne überhaupt u. s. w.[3]). Nicht nur biblische Beweise führt er in grosser Anzahl an[4]); unverkennbar hat er einen

[1]) Joh. 1, 1. 13. 18; 10, 15. 30; 14, 9. 10; Hebr. 1, 3; 2, 10; 13, 8; Ps. 45, 2; 110, 3; Mal. 3, 6. Die Stellen sind auch nachmals die den Orthodoxen wichtigsten geblieben.

[2]) Theodoret I, 4. Uebertreibungen und Verdächtigungen schlimmster Art fehlen in diesem Schriftstück nicht. Auch der Vorwurf, die Arianer thäten es den Juden gleich, fehlt nicht. Wichtiger aber ist die Behauptung, die arianische Christologie leiste den heidnischen Vorstellungen von Christus Vorschub und auf den Beifall der Heiden hätten es die Arianer auch abgesehen. Als ihre Väter werden Ebion, Artemas (s. Athanas., de synod. 20) und Paul bezeichnet.

[3]) Besonders nachdrücklich werden die beiden letzten Thesen zurückgewiesen. Wiederholt beklagt sich dabei Alexander über das Verfahren des Arius, nur solche Stellen aus den h. Schriften zu ziehen, welche von der Erniedrigung des Logos um unseretwillen handeln und diese dann auf das Wesen des Logos zu beziehen. „Sie lassen die Stellen weg, die von der Gottheit des Sohnes handeln. So kommen sie zu der gottlosen Annahme, Paulus und Petrus wären wie Christus, wenn sie stets im Guten beharrten".

[4]) Joh. 1, 1—3; 1, 18; 10, 30; 14, 8. 9. 28; Mt. 3, 17; 11, 27; I Joh. 5, 1; Coloss. 1, 15. 16; Rom. 8, 32; Hebr. 1, 2 f.; Prov. 8, 30; Ps. 2, 7; 110, 3; 35, 10; Jes. 53, 8.

für ihn centralen, religiösen Gedanken vor Augen: Christus muss zu Gott gehören und nicht zur Welt, weil die übrigen Creaturen, um zu Gott zu gelangen und Adoptivsöhne Gottes zu werden, solch' ein Wesen bedürfen. Um die Möglichkeit solch' eines Wesens klar zu machen, braucht Alexander mit Vorliebe für den Sohn den schon von Origenes bevorzugten Ausdruck „das vollkommene Ebenbild", „die vollkommene Abstrahlung". Aber selbst dieser Ausdruck reicht ihm nicht aus; er wird durch den Gedanken vertieft, dass der Sohn als das Ebenbild zugleich den eigenthümlichen Charakter des Vaters erst ausprägt. In der Weisheit, dem Logos, der Macht γνωρίζεται ὁ υἱὸς καὶ ὁ πατὴρ χαρακτηρίζεται. Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν συναναιρεῖ καὶ τὸ πρωτότυπον φῶς, οὗ ἐστιν ἀπαύγασμα . . . τῷ μὴ εἶναι τὸν τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ χαρακτῆρα συναναιρεῖται κἀκεῖνος, ὁ πάντως παρ' αὐτοῦ χαρακτηριζόμενος. Während er sich mit dieser These und der gleichartigen, dass der Sohn die innere Vernunft und Kraft des Vaters selbst sei, dem „Sabellianismus" nähert, wird doch dieser auf das Bestimmteste und ausdrücklich abgelehnt. Ebenso wird aber andererseits nicht nur die Annahme zweier ἀγέν[ν]ητα als eine Verleumdung zurückgewiesen, sondern wiederholt in überraschender Weise betont, dass die Zeugung des Sohnes nicht durch das Prädicat ἀεί für denselben ausgeschlossen werden soll, dass der Vater allein ungezeugt ist, und dass er grösser ist als der Sohn [1]). Indem nun Alexander Beides behauptet, nämlich die unzertrennliche Einheit des Wesens des Sohnes mit dem des Vaters [2]) und die Unterschiedenheit derselben, da doch der Eine als ungeworden, der Andere als nicht ungeworden gelten soll, stellt er sich, um diese contradictorischen Thesen halten zu können, auf den Standpunkt des Irenäus, dass das Geheimniss der Existenz und des Hervorgehens des Sohnes selbst für Evangelisten und Engel unaussprechlich und kein Gegenstand menschlichen Nachdenkens und menschlicher Aussage sei. Sogar Johannes habe nicht gewagt, etwas auszusagen über die ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις τοῦ μονογενοῦς θεοῦ [3]).

[1]) Hier sieht man deutlich, dass es sich im Streit nicht um Subordination und Coordination, sondern um Wesenseinheit und Wesensverschiedenheit gehandelt hat. Dass das Urbild grösser sei als das Abbild, ist für Alexander zweifellos; er geht noch weiter und sagt: οὐκοῦν τῷ ἀγεννήτῳ πατρὶ οἰκεῖον ἀξίωμα φυλακτέον, μηδένα τοῦ εἶνα αὐτῷ τὸν αἴτιον λέγοντας, τῷ δὲ υἱῷ τὴν ἁρμόζουσαν τιμὴν ἀπονεμητέον, τὴν ἄναρχον αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς γέννησιν ἀνατιθέντας.

[2]) Der Ausdruck „ὁμοούσιος" kommt bei Alexander nicht vor.

[3]) Ueber diesen Ausdruck, den auch Arius gebraucht hat, s. Hort, Two Dissertations 1876.

„Πῶς ἂν περιεργάσαιτό τις τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, ἐκτὸς εἰ μὴ μελαγχολικῇ διαθέσει ληφθεὶς τυγχάνοι“ [1]). Unzweifelhaft kommt hier der wirkliche Standpunkt des Alexander zum Ausdruck. Er will nicht speculiren; denn die volle Gottheit Christi ist ihm keine Speculation, sondern eine Glaubenserkenntniss, und die Unterschiedenheit von Vater und Sohn ist ihm ausser Zweifel. Aber er sieht sich nun doch genöthigt, Formeln dem Arius entgegenzusetzen. Diese sind zum Theil undeutlich, zum Theil widersprechen sie sich [2]): „Der Sohn ist die innere Vernunft und Kraft Gottes“ — „Vater und Sohn sind δύο ἀχώριστα πράγματα“ — „Zwischen Vater und Sohn sei nicht der kleinste Unterschied (διάστημα), οὐδ' ἄχρι τινὸς ἐννοίας“ — „es giebt nur ein Ungewordenes“ — „der Sohn ist in Folge einer γένεσις καὶ ποίησις geworden“ — „der Sohn hat, verglichen mit der Welt, eine ἰδιότροπος ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις“ — „er ist μονογενὴς θεός“ — „seine Sohnschaft ist κατὰ φύσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος“ [3]) — „Vater und Sohn sind τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις“ [4]) — „zwischen dem Ungewordenen und dem aus dem Nicht-Seienden Gewordenen gibt es eine μεσιτεύουσα φύσις μονογενής (der Sohn), δι' ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ πατὴρ τοῦ θεοῦ λόγου, ἢ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται“ — „der Sohn ist nicht aus dem Vater hervorgegangen κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκδιαιρέσεων ἀπορροίαις; dennoch ist von einer πατρικὴ θεογονία (!) zu reden, welche allerdings die Fassungskraft der vernünftigen

---

[1]) Die betreffenden Stellen in dem Briefe berühren sich so stark mit Ausführungen des Irenäus (s. Bd. I S. 425, 451 ff.), dass von hier aus die auch sonst sich empfehlende Annahme sehr wahrscheinlich wird (s. oben S. 194 Anm. 1), Alexander habe den Irenäus gelesen und sei von ihm bestimmt worden. Dass man wenigstens am Anfang des 3. Jahrhunderts den Irenäus in Alexandrien gekannt hat, geht aus Euseb., h. e. VI, 14 hervor (bei Athanasius allerdings ist m. W. kein Irenäuscitat nachgewiesen). Von Origenes zeigt sich Alexander nicht durchweg abhängig.

[2]) Zwischen οὐσία, ὑπόστασις und φύσις hat Alexander noch keinen Unterschied gemacht.

[3]) Ὃν τρόπον γὰρ ἡ ἄρρητος αὐτοῦ ὑπόστασις ἀσυγκρίτῳ ὑπεροχῇ ἐδείχθη ὑπερκειμένη πάντων οἷς αὐτὸς τὸ εἶναι ἐχαρίσατο, οὕτως καὶ ἡ υἱότης αὐτοῦ κατὰ φύσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος ἀλέκτῳ ὑπεροχῇ διαφέρει τῶν δι' αὐτοῦ θέσει υἱοτεθέντων.

[4]) Zu Joh. 10, 30: ὅπερ φησὶν ὁ κύριος οὐ πατέρα ἑαυτὸν ἀναγορεύων οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζων, ἀλλ' ὅτι τὴν πατρικὴν ἐμφέρειαν ἀκριβῶς πέφυκεν σώζειν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα αὐτοῦ ἐκ φύσεως ἀπομαξάμενος καὶ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ πατρὸς τυγχάνων καὶ τοῦ πρωτοτύπου ἔκτυπος χαρακτήρ.

Wesen übersteigt“ — „die Ausdrücke für den Sohn ἦν, ἀεί etc. sind noch immer zu schwach, andererseits sind sie nicht so zu fassen, dass der Sohn als ἀγέννητος erschiene; ihm kommt die ἄναρχος γέννησις παρὰ τοῦ πατρός zu“ — „der Vater ist grösser als der Sohn, ihm gebührt das οἰκεῖον ἀξίωμα, dem Sohn die τιμὴ ἁρμόζουσα“ [1]).

Diese verworrenen Gedanken und Formeln stechen zu ihren Ungunsten ab von den formell klaren und bestimmt ausgeprägten Sätzen des Arius. Mit grösserem Rechte wie Alexander durften sich seine Gegner beschweren über die Chamäleonsgestalt dieser Lehre. Wenn sie behaupteten, dieselbe sei weder gegen den Dualismus (zwei ἀγέννητα) [2]), noch gegen den gnostischen Emanatismus (προβολή, ἀπόρροια), noch gegen den Sabellianismus (υἱοπάτωρ), noch gegen die Vorstellung einer Körperlichkeit Gottes gedeckt und enthalte flagrante Widersprüche [3]), so hatten sie, logisch genommen, nicht Unrecht. Allein es konnte ihnen nicht verborgen sein, was die Gegner meinten — nichts anderes als die unzertrennliche, wesentliche Einheit von Vater und Sohn, die volle Gottheit des Christus, der uns erlöst und den alle Creatur als Erlöser nöthig hat. Dabei lehrten sie eine wirkliche Unterscheidung von Vater und Sohn, konnten aber diese Unterscheidung nur als Geheimniss behaupten und kamen zu leicht widerleglichen Formeln, sobald sie es, nothgedrungen, beschreiben mussten.

Man darf schon hier die Lehre des Athanasius darstellen; denn, obgleich er erst nach dem Nicänum in den Streit als Schriftsteller eingegriffen hat [4]), so deckt sich seine Ansicht doch ganz

---

[1]) In dem Glaubensbekenntniss, welches Alexander an den Schluss seines Briefes gestellt hat, ist der Geist, die Kirche u. s. w. erwähnt. Auch nach Alexander scheint der Logos nur einen Leib aus Maria angenommen zu haben, die übrigens θεοτόκος genannt wird (s. Athan., Orat. III, 29. 33). Möhler und Newmann (Hist. Treatises p. 297) halten den Athanasius für den wahren Urheber des encyklischen Schreibens Alexanders. Ihre Gründe sind indess nicht durchschlagend.

[2]) Daher der so häufige Vorwurf, nach dieser Lehre seien Vater und Sohn „Brüder“, s. z. B. Orat. c. Arian. I, 14. Diesen Vorwurf hat schon Paul von Samosata gegen alle Anhänger der Logoslehre erhoben. Die Lehre, dass der Sohn das vollkommene Ebenbild des Vaters sei, suchten die Arianer durch die Behauptung ad absurdum zu führen, dann müsse auch der Sohn wie der Vater zeugen (Or. c. Arian. I, 21).

[3]) S. einige der von ihnen aufgeführten Orat. c. Arian. I, 22; sie sollen sie Kindern und Frauen vorgehalten haben.

[4]) Sein Antheil an dem Nicänum ist unzweifelhaft; s. Theodoret I, 26, Sozom. I, 17 fin., vor Allem aber Apol. Athan. c. Arian. 6 und die Schrift de

wesentlich mit der des Bischofs Alexander, hat keine Entwickelungen erfahren, und ist, theologisch-technisch betrachtet, theilweise von denselben Schwierigkeiten gedrückt wie die Alexanders. Seine Bedeutung liegt auch nicht in der Art, wie er den Glauben wissenschaftlich vertreten hat, sondern lediglich in der siegreichen Beharrlichkeit des Glaubens selbst. Darum ist sein Charakter und sein Leben die Hauptsache. Die schriftstellerischen Arbeiten sind ihm ebenso wie alle theologischen Formeln abgenöthigt. Der ganze Glaube, Alles, wofür Athanasius sein Leben eingesetzt hat, ist beschrieben in dem einen Satze: Gott selbst ist in die Menschheit eingegangen [1]).

In dem Erlösungsgedanken wurzelt die Theologie und Christologie des Athanasius, und keine Nebenabsichten haben ihn bestimmt [2]). Heidenthum und Judenthum haben die Menschen nicht in die Gemeinschaft mit Gott gebracht, auf die Alles ankommt. Durch Christus sind wir in diese Gemeinschaft versetzt worden; er ist gekommen, um uns zu vergöttlichen, d. h. uns per adoptionem zu Gottessöhnen und Göttern zu machen. Christus aber hätte uns dieses Gut nicht bringen können, wenn er es selbst nur als ein Geschenk secundum participationem besessen hätte; denn dann hatte er nur soviel, als er selbst brauchte, und konnte auch nicht weiter geben, was nicht sein Eigenes war [3]). Also muss Christus aus dem

---

decretis. Die Arianer haben den Einfluss des Athanasius als Diakon auf seinen Bischof Alexander hervorgehoben, und Athanasius hat nicht widersprochen, s. auch Gregor Naz., Orat. 21, 14.

[1]) Seine Hauptschriften gegen die Arianer sind die vier Orationes c. Arian. — das umfangreichste Werk, hauptsächlich die Widerlegung der arianischen Bibelexegese enthaltend; die 4. Rede ist übrigens entweder nur ein Entwurf oder gehört überhaupt nicht neben die anderen —, ferner die Abhandlungen de decret. Nic. synodi, de sentent. Dionys. Alex., historia Arian. ad monachos, apologia c. Arian., apologia ad imp. Constantium, de synodis Arimini et Seleuciae habitis, der Tomus ad Antioch., dazu die Festreden und einige ausführliche Briefe, z. B. der ad Afros episcopos.

[2]) Um dies zu belegen, müsste man Hunderte von Stellen ausschreiben. In keiner seiner grösseren Schriften hat Athanasius es unterlassen, die Begründung seiner antiarianischen Christologie aus dem Erlösungsgedanken zu geben, und wo er sie gibt, fühlt man ihm ab, dass er das durchschlagendste Argument anführt. Auch ist es sehr beachtenswerth, wie er selbst die abgeleitetsten Formeln aus diesem Mittelpunkt seiner Betrachtung heraus zu rechtfertigen verstanden hat; vgl. die Orat. c. Arian., bes. II, 67—70. Dass seine wissenschaftlichen Kenntnisse gering waren, deutet Gregor Naz., Orat. 21, 6 an.

[3]) Besonders schlagend de synod. 51: Christus konnte nicht Andere zu Göttern machen, wenn er selbst erst zum Gott gemacht worden wäre; hätte er

Wesen der Gottheit sein und mit ihr Eins. Wer das leugnet, ist nicht Christ, ist Heide oder Jude [1]). Das ist der Grundgedanke, den Athanasius immer wiederholt. Alles Andere ist Nebensache, ist nothwendige Polemik. Im Sohne haben wir den Vater; wer den Sohn erkennt, erkennt den Vater [2]). Dieses Bekenntniss ist im Grunde das ganze christliche Bekenntniss. Die von Anfang an überlieferte und auch von den Gegnern nicht beanstandete Anbetung Christi entscheidet schon die ganze Frage. Gott allein ist anzubeten; heidnisch ist es, Creaturen zu verehren [3]). Also gehört Christus in das göttliche Wesen. Ein System der Theologie und Christologie hat Athanasius nicht geschrieben. So einfach und sicher schien ihm das, worauf es ankommt. Man muss sich seinen „Lehrbegriff" zusammensuchen, und das Unternehmen, einen solchen für ihn aufzustellen, ist nicht ohne Bedenken. Ein Gefüge theoretischer Sätze

---

seine Gottheit nur aus Mittheilung, so könnte er sie nicht mittheilen, denn sie stünde nicht in seiner Macht, und er hätte nicht mehr, als er selber brauchte. Aehnlich Orat. I, 39; I, 30: Οὐκ ἄρα καταβὰς ἐβελτιώθη ἀλλὰ μᾶλλον ἐβελτίωσεν αὐτὸς τὰ δεόμενα βελτιώσεως · καὶ εἰ τοῦ βελτιῶσαι χάριν καταβέβηκεν, οὐκ ἄρα μισθὸν ἔσχε τὸ λέγεσθαι υἱὸς καὶ θεός, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς υἱοποίησεν ἡμᾶς τῷ πατρὶ καὶ ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπός. Οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ. II, 69; I, 16: αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ μετέχοντες τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα, καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ ἔλεγεν ὁ Πέτρος · ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.

[1]) Die häufige Bezeichnung der Arianer als Juden und Heiden ist von Athanasius sehr ernsthaft gemeint; s. de decret. 1—4. 27; Encycl. ad ep. Aegypt. et Lib. 13. 14; Orat. I, 38; II, 16. 17; III, 16. 27 sq.

[2]) Orat. I, 12: Christus hat dem Philippus auf die Aufforderung hin: Zeige uns den Vater, nicht erwidert: βλέπε τὴν κτίσιν, sondern: Wer mich siehet, siehet den Vater. Orat I, 16: τοῦ υἱοῦ μετέχοντες τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα... ἡ τοῦ υἱοῦ ἔννοια καὶ κατάληψις γνῶσίς ἐστι περὶ τοῦ πατρός, διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἴδιον εἶναι γέννημα. I, 21.

[3]) Das ist ein sehr häufig betonter Punkt; s. Orat. I, 10; II, 20. 24, vor Allem aber III, 16: Διατί οὖν οἱ Ἀρειανοὶ τοιαῦτα λογιζόμενοι καὶ νοοῦντες οὐ συναριθμοῦσιν ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἑλλήνων; καὶ γὰρ κἀκεῖνοι, ὥσπερ καὶ οὗτοι, τῇ κτίσει λατρεύουσι παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα θεόν · ἀλλὰ τὸ μὲν ὄνομα τὸ Ἑλληνικὸν φεύγουσι, διὰ τὴν τῶν ἀνοήτων ἀπάτην, τὴν δὲ ὁμοίαν ἐκείνοις διάνοιαν ὑποκρίνονται. καὶ γὰρ καὶ τὸ σοφὸν αὐτῶν, ὅπερ εἰώθασιν λέγειν, οὐ λέγομεν δύο ἀγέννητα, φαίνονται πρὸς ἀπάτην τῶν ἀκεραίων λέγοντες · φάσκοντες γάρ · „οὐ λέγομεν δύο ἀγέννητα" λέγουσι δύο θεοὺς καὶ τούτους διαφόρους ἔχοντας τὰς φύσεις, τὸ μὲν γενητήν, τὸ δὲ ἀγένητον. Εἰ δὲ οἱ μὲν Ἕλληνες ἑνὶ ἀγενήτῳ καὶ πολλοῖς γενητοῖς λατρεύουσιν, οὗτοι δὲ ἑνὶ ἀγενήτῳ καὶ ἑνὶ γενητῷ, οὐδ' οὕτω διαφέρουσιν Ἑλλήνων. So hat man auch noch in späterer Zeit geurtheilt. Sehr prägnant ist der Ausdruck in der Vita Euthymii (Cotel., Monum. II p. 201) c. 2: Τοῦ Ἑλληνισμοῦ λήξαντος ὁ τοῦ Ἀρειανισμοῦ πόλεμος ἰσχυρῶς ἐκράτει.

hat sich ihm lediglich aus der Polemik ergeben, sowie aus der Vertheidigung des „Ὁμοούσιος“. Ueberall aber denkt er im letzten Grunde nicht an den Logos an sich [1]), sondern an das Göttliche, welches in Jesus Christus erschienen ist. Er hat keine selbständige Logoslehre mehr, sondern er ist Christologe. Hier daher nur einige Richtlinien:

1. Die Erkenntniss, dass das Wesentliche in Christus „Gott“ ist, besagt, dass es nichts Creatürliches an sich hat, dass es also in keinem Sinn zu dem Geschaffenen gehört. Athanasius hat mit derselben Sicherheit wie Arius die Kluft befestigt zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem. Darin liegt bei Beiden der Fortschritt zur Klarheit [2]). Aber Arius zog die Grenze so, dass der Sohn auf die Seite der Welt gehört, Athanasius so, dass er, zu Gott gehörig, der Welt gegenüber steht.

2. Da das Göttliche, welches in Christus erschienen ist, nichts Geschaffenes ist, es aber eine „mittlere“ Substanz nicht geben kann [3]), so folgte für Athanasius, dass aus der Idee der Weltschöpfung in keinem Sinne jenes Göttliche postulirt werden kann.

---

[1]) Sehr charakteristisch ist es, dass der Logos überhaupt bei Athanasius zurücktritt, ferner, dass er es ausdrücklich ablehnt, aus der Weltbeziehung oder aus dem Prädicat des Ewigen das Göttliche in Christus zu erkennen und zu bestimmen. Ebenbild, Abstrahlung und Sohn sind die Bezeichnungen, die er für die treffendsten hält; s. z. B. Orat. III, 28: οὐ τοσοῦτον ἐκ τοῦ ἀϊδίου γνωρίζεται κύριος, ὅσον ὅτι υἱός ἐστι τοῦ θεοῦ· υἱὸς γὰρ ὢν ἀχώριστός ἐστι τοῦ πατρός . . . καὶ εἰκὼν καὶ ἀπαύγασμα ὢν τοῦ πατρὸς ἔχει καὶ τὴν ἀϊδιότητα τοῦ πατρός.

[2]) Ueber Origenes und die Origenisten hinaus, welche die Gottheit und die Schöpfung freilich auch scharf unterschieden, aber dem Logos, wie Philo, eine Mittelstellung anwiesen. Die Eusebianer haben daran festgehalten; darum hat sie Athanasius stets als Arianer behandelt; denn für ihn galt bei diesem Hauptstücke „wer nicht mit uns ist, der ist wider uns“; s. Orat. IV, 6. 7; Encycl. ad ep. Aegypt. et Lib. 20; de decret. 6. 19. 20; ad Afros 5. 6 und den parallelen Abschnitt in der Schrift de synodis.

[3]) Orat. I, 15: Ist der Sohn der Sohn, so ist das, woran er Theil hat, nicht ausserhalb der Substanz des Vaters: τοῦτο δὲ πάλιν ἐὰν ἕτερον ᾖ παρὰ τὴν οὐσίαν τοῦ υἱοῦ, τὸ ἴσον ἄτοπον ἀπαντήσει, μέσου πάλιν εὑρισκομένου τούτου ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ, ἥτις ποτέ ἐστι. Damit hat Athanasius nicht nur einen unvorsichtigen Ausdruck des Bischofs Alexander corrigirt (s. oben S. 203), sondern vor Allem die These der Origenisten von dem „aus dem Willen stammenden und geschaffenen Ebenbilde und Abglanz“ (s. z. B. Euseb., Demonstr. IV, 3). Aber auch Arius selbst kam doch trotz alles Sträubens auf eine „mittlere Substanz“ zwischen der Gottheit und der Creatur hinaus, weil nach ihm Gott ein solches Wesen nothwendig brauchte, um überhaupt schaffen zu können.

Gott bedurfte zur Weltschöpfung keine Vermittelung; er schafft direct. Hätte er jene bedurft, um eine Verbindung mit dem Creatürlichen, was werden sollte, zu haben, so hätte sie ihm jenes Göttliche nicht leisten können; denn es gehört ja selbst zu seinem Wesen. Damit ist die Idee des Göttlichen, welches in Christus die Menschen erlöst hat, von der Weltidee getrennt, die alte Logoslehre ist beseitigt: Natur und Offenbarung gelten nicht mehr als identisch. Der Logos-Sohn-Christus ist im Grunde nicht mehr Weltprincip, sondern Heilsprincip [1]).

---

[1]) Hier liegt der bedeutendste Fortschritt des Athanasius, der wirkliche Ertrag seiner vom Erlösungsgedanken ausgehenden Speculation: Der Logos der Philosophen war nicht mehr der Logos, den er kannte und anbetete. Das Dasein des Logos, welcher in Christus erschienen ist, ist von der Weltidee unabhängig. Die Weltschöpfung hätte — abstract geredet — auch ohne den Logos zu Stande kommen können. Das ist der stärkste Gegensatz gegen die Apologeten und Origenes. In den Schriften c. Gent. und de incarnat. ist dieser Fortschritt noch nicht zu spüren; s. dagegen Orat. II, 24. 25: οὐ κάμνει ὁ θεὸς προστάττων, οὐδὲ ἀσθενεῖ πρὸς τὴν τῶν πάντων ἐργασίαν, ἵνα τὸν μὲν υἱὸν μόνος μόνον κτίσῃ, εἰς δὲ τὴν τῶν ἄλλων δημιουργίαν ὑπουργοῦ καὶ βοηθοῦ χρείαν ἔχῃ τοῦ υἱοῦ· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ὑπέρθεσιν ἔχει, ὅπερ ἂν ἐθελήσῃ γενέσθαι, ἀλλὰ μόνον ἠθέλησε καὶ ὑπέστη τὰ πάντα, καὶ τῷ βουλήματι αὐτοῦ οὐδεὶς ἀνθέστηκε. Τίνος οὖν ἕνεκα οὐ γέγονε τὰ πάντα παρὰ μόνου τοῦ θεοῦ τῷ προστάγματι, ᾧ γέγονε καὶ ὁ υἱός; . . . ἀλογία μὲν οὖν πᾶσα παρ' αὐτοῖς· φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τούτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ· ταῦτα οὐ μόνον εἰρήκασιν, ἀλλὰ καὶ γράψαι τετολμήκασιν Εὐσέβιός τε καὶ Ἀρεῖος καὶ ὁ θύσας Ἀστέριος. Dem gegenüber zeigt Athanasius, dass Gott weder so ohnmächtig war, dass er die Creaturen nicht schaffen konnte, noch so hochmüthig, dass er sie nicht schaffen wollte (εἰ δὲ ὡς ἀπαξιῶν ὁ θεὸς τὰ ἄλλα ἐργάσασθαι, τὸν μὲν υἱὸν μόνον εἰργάσατο, τὰ δὲ ἄλλα τῷ υἱῷ ἀνεχείρισεν ὡς βοηθῷ· καὶ τοῦτο μὲν ἀνάξιον θεοῦ· οὐκ ἔστι γὰρ ἐν θεῷ τύφος); er zeigt ferner aus Mtth. 10, 29; 6, 25 f., dass Gott in directester Weise Fürsorge für alle Dinge trägt, sie also auch hervorgebracht hat. Dieselbe Nachweisung in de decret. 8. Athanasius hat also die Spannung aufgehoben, welche in der christlichen Theologie von Philo her zwischen der Gottheit und der Creatur bestand. Gott ist Schöpfer in directester Weise. Damit ist aber der Logos abgethan. Wenn Athanasius dennoch nicht nur den Namen beibehalten, sondern auch die Function eines Schöpfungsmittler und Urbildes alles Vernünftigen anerkannt hat, so geschah es, weil er die Schrift so verstand und weil er sich von der Tradition nicht ganz zu lösen vermochte. Aber das Göttliche in Christus ist ihm nicht mehr die Weltvernunft, sondern die Substanz des Vaters, welche in dem Sohne — gleichsam accidentell — auch die Eigenschaften der schöpferischen Kraft und der die Ideen umspannenden Vernunft

3. Schrift und Ueberlieferung kennen nur eine Gottheit; sie verkündigen aber auch Christus als Gott; sie nennen das Göttliche, welches in Christus erschienen ist, Logos, Weisheit und Sohn; sie unterscheiden es damit von Gott, dem Vater. Hieran hat der Glaube sich zu halten. Dann aber ergeben sich folgende Sätze:

a) Die Gottheit ist eine Einheit (μονάς). Also muss das in Christus erschienene Göttliche in diese Einheit hineingehören. Es gibt nur ein ungewordenes (ungezeugtes) Princip; das ist der Vater[1]);

b) Eben der Vatername besagt aber, dass in der Gottheit ein Zweites vorhanden ist; Gott ist immer Vater gewesen, und wer ihn Vater nennt, setzt den Sohn zugleich mit; denn der Vater ist der Vater des Sohnes, nur uneigentlich der Vater der Welt und der Menschen; denn diese sind geschaffen, ungeschaffen aber ist die göttliche Trias, denn sonst könnte sie wieder abnehmen oder in Zukunft noch zunehmen[2]);

c) Dieser Sohn (γέννημα τοῦ πατρός[3]) ist aber nicht auf mensch-

---

hat. In Wahrheit ist für Athanasius der Sohn die Substanz des Vaters als Princip der Erlösung und Heiligung. Die prägnanteste Formel Orat. III, 6 unter Berufung auf II Cor. 5, 19: τὸ ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἐστὶν ὁ υἱός, ἐν ᾧ ἡ κτίσις πρὸς τὸν θεὸν κατηλλάσσετο.

[1]) Dass die Gottheit eine Einheit sei, hat Athanasius unzählige Male auf das Stärkste betont (μονὰς τῆς θεότητος); ebenso (2) dass es nicht zwei ungewordene (ungezeugte) Principien (ἀρχαί) gibt, endlich (3) dass der Vater die ἀρχή ist, welche desshalb auch mit der μονάς identificirt werden kann. Den Vorwurf des Polytheismus gab er den Arianern zurück: sie beten zwei Götter an (s. oben Anm. 3 S. 206). Die beste Zusammenfassung Orat. IV, 1: μονάδα τῆς θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον· λεχθείη μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί· ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστιν.

[2]) Orat. III, 6: πατέρα οὐκ ἄν τις εἴποι, μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ· ὁ μέν τοι ποιητὴν λέγων τὸν θεὸν οὐ πάντως καὶ τὰ γενόμενα δηλοῖ· ἔστι γὰρ καὶ πρὸ τῶν ποιημάτων ποιητής. ὁ δὲ πατέρα λέγων εὐθὺς μετὰ τοῦ πατρὸς σημαίνει καὶ τὴν τοῦ υἱοῦ ὕπαρξιν. διὰ τοῦτο καὶ ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν εἰς τὸν πατέρα πιστεύει· εἰς γὰρ τὸ ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας πιστεύει, καὶ οὕτως μία ἐστὶν ἡ πίστις εἰς ἕνα θεόν. II, 41. De decret. 30 fin.: λέγοντες μὲν γὰρ ἐκεῖνοι τὸν θεὸν ἀγένητον ἐκ τῶν γενομένων αὐτὸν ποιητὴν μόνον λέγουσιν, ἵνα καὶ τὸν λόγον ποίημα σημάνωσι κατὰ τὴν ἰδίαν ἡδονήν· ὁ δὲ τὸν θεὸν πατέρα λέγων εὐθὺς ἐν αὐτῷ καὶ τὸν υἱὸν σημαίνει. Der Sohn ist ein Zweites in der Gottheit, s. Orat. III, 4: δύο μέν εἰσιν, ὅτι ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς υἱός ἐστι· καὶ ὁ υἱὸς υἱός ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πατήρ ἐστι· μία δὲ ἡ φύσις. IV, 1: ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον. Dass die Trias von Ewigkeit und unabhängig von der Welt sein müsse, wenn sie nicht vermehrt oder vermindert werden solle, ist Orat. I, 17 ausgeführt. Starke Polemik gegen die Sabellianer Orat. IV.

[3]) Den Ausdruck γέννημα braucht Athanasius in theoretischen Darlegungen lieber als υἱός, um die Vorstellung menschlicher Zeugung abzuwehren.

liche Weise erzeugt, wie wenn Gott körperlich wäre, sondern er ist erzeugt, wie die Sonne das Licht und die Quelle den Bach erzeugt; er heisst Sohn, weil er die ewige, vollkommene Abstrahlung des Vaters ist, das aus dem Wesen des Vaters hervorgehende Ebenbild [1]); er heisst Logos und Weisheit, nicht als ob der Vater ohne ihn unvollständig wäre [2]), sondern als die schöpferische Macht des Vaters [3]). „Gezeugt werden" das heisst nichts anderes, als vollkommen an der ganzen Natur des Vaters von Natur Theil haben, ohne dass der Vater dabei etwas erleidet [4]);

---

[1]) „Abstrahlung", „Ebenbild", „Gott von Gott" sind dem Athanasius stets als die passendsten Ausdrücke erschienen. Die ersteren bevorzugte er, um den Gedanken, dass der Sohn aus dem Schöpferwillen hervorgegangen sei, abzuwehren. Das Licht kann nicht anders als leuchten, und es leuchtet immer, sonst wäre es nicht Licht. Das Urbild projicirt sein Abbild nothwendig. Dem Origenes folgend legt er allen Nachdruck auf das Ewige (Orat. I, 14: ἀΐδιός ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ συνυπάρχει τῷ πατρί) und Nothwendige. Wäre der Sohn aus dem Willen, so wäre er ein Zufälliges, ein Geschöpf, und hätte einen Anfang; allerdings ist er auch nicht wider den Willen, wie die Arianer ihren Gegnern aufbürden (Orat. III, 62. 66), auch nicht aus einer über Gott stehenden Nöthigung, auch erleidet die selige Gottheit nicht irgend etwas (Orat. I, 16), sondern er ist aus dem Wesen Gottes οὐ παρὰ γνώμην hervorgegangen. Nur dieser Ausdruck: ἐκ τῆς οὐσίας, wie Athanasius hundertmal ausgeführt hat, genügt; jede Einmischung des Willens hier setzt den Sohn herab; denn „das Wesen ist höher als der Wille", s. d. charakteristische Stelle Orat. III, 62: ὥσπερ ἀντίκειται τῇ βουλήσει τὸ παρὰ γνώμην, οὕτως ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν. οἰκίαν μὲν οὖν τις βουλευόμενος κατασκευάζει, υἱὸν δὲ γεννᾷ κατὰ φύσιν· καὶ τὸ μὲν βουλήσει κατασκευαζόμενον ἤρξατο γίνεσθαι καὶ ἔξωθέν ἐστι τοῦ ποιοῦντος· ὁ δὲ υἱὸς ἴδιόν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα καὶ οὐκ ἔστιν ἔξωθεν αὐτοῦ· διὸ οὐδὲ βουλεύεται περὶ αὐτοῦ, ἵνα μὴ καὶ περὶ ἑαυτοῦ δοκῇ βουλεύεσθαι· ὅσῳ οὖν τοῦ κτίσματος ὁ υἱὸς ὑπέρκειται, τοσούτῳ καὶ τῆς βουλήσεως τὸ κατὰ φύσιν. Es will der Vater den Sohn, sofern er ihn liebt und sich selbst will und liebt (Orat. III, 66): aber sofern „Wollen" τὴν ἐπ' ἄμφω ῥοπήν hat (d. h. Nicht-wollen-können einschliesst), ist der Sohn nicht aus dem Willen.

[2]) Die unvorsichtigen Aeusserungen des Bischofs Alexander und anderer Orthodoxer hat Athanasius selten wiederholt. Der Vater ist ihm vielmehr an und für sich — wenn man so sagen darf — persönlich, er ist νοῦς und er ist τῆς ἰδίας ὑποστάσεως θελητής. An einer Stelle der späteren Schriften (de decret. 15) m. W. hat er doch auch argumentirt, der Vater wäre ἄλογος und ἄσοφος, wenn der Logos nicht von Ewigkeit wäre.

[3]) Um den Ausdrücken „Logos, Weisheit" einen Sinn zu geben, konnte Athanasius doch nicht umhin, das Göttliche in Christus als die Weisheit, Klugheit, Stärke, Macht, schöpferische Potenz in Gott zu bezeichnen, s. Orat. I, 17; III, 65. Doch ist er selten darauf eingegangen.

[4]) Zwischen „Zeugen" und „Schaffen" hat Athanasius auf's Bestimmteste seit dem arianischen Streit (nicht schon vorher, s. c. Gent. 2) unterschieden.

d) Somit sind die arianischen Behauptungen, dass der Sohn nur nuncupative Gott, Logos und Weisheit ist, dass es eine Zeit gab, in welcher der Sohn nicht war, dass er aus dem Willen des Vaters stammt, dass er aus dem Nicht-Seienden oder aus einem anderen Wesen geschaffen, dass er veränderlich ist, falsch [1]) — er ist vielmehr 1) gleichewig mit dem Vater, er ist 2) aus dem Wesen des Vaters [2]); denn sonst wäre er überhaupt nicht „Gott", er ist 3) in allen Stücken seiner Natur nach gleichbeschaffen mit dem Vater[3]), und er ist endlich das Alles, weil er ein und dasselbe

---

„Zeugen" gilt nur vom Vater in Bezug auf den Sohn. Es heisst ein vollkommenes Abbild seiner selbst so hervorbringen, dass es aus dem Wesen stammend auch an dem ganzen Wesen von Natur Theil hat. Dass der Sohn an der ganzen Substanz des Vaters Theil hat, ist von Athan. unaufhörlich repetirt worden, Orat. I, 16: τὸ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεὸν ἴσόν ἐστι λέγειν ὅτι καὶ γεννᾷ. Das Gezeugte ist also ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ γέννημα (Orat. II, 24), welches φύσει ἔχει τὴν πατρικὴν οὐσίαν und zwar τελείαν. Dass Gott dabei nichts erleidet, dass es sich nicht um eine Emanation handelt, wird gegen die Valentinianer ausgeführt.

[1]) Die Widerlegung dieser Sätze durch Athanasius ist sehr mannigfaltig; man kann die religiös-dogmatische, die dialektisch-philosophische, die patristische und die biblische Widerlegung unterscheiden (s. Böhringer, Athanasius S. 210—240). Athanasius selbst ist die religiöse und die biblische Argumentation die Hauptsache. Ausser zahlreichen Stellen aus dem Johannesevangelium citirt Athanasius besonders I Joh. 5, 20; Apoc. 1, 4; Mt. 3, 17; 17, 5; Rom. 1, 20; 8. 32; 9, 5; Hebr. 1, 3; 13, 8; Ps. 2, 7; 45, 2; 102, 28; 110, 3; 145, 13; Jes, 40, 28. Vor Allem wichtig ist ihm Mt. 28, 19 gewesen. Unter den Thesen der Arianer ist ihm die von der προκοπή des Logos besonders zuwider gewesen. Daher die starke Betonung des ἄτρεπτος.

[2]) „Aus dem Vater", sagt Athanasius an mehreren Stellen, würde genügen, wenn man nicht in uneigentlicher Rede sagen könnte, dass Alles aus Gott ist, weil es von Gott geschaffen ist. Weil sich die Eusebianer das zu Nutzen machen, muss man bekennen: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός; s. de decret. 19; de synod. 33 sq.; ad Afros 5. Die blosse Einheit der Gesinnung oder der Lehre zwischen dem Vater und dem Sohne weist er weit von sich (z. B. Orat. III, 11); damit würde die Gottheit des Sohnes fallen.

[3]) Das Wort „ὅμοιος" enthält mehr als unser Wort „ähnlich" und weniger als unser Wort „gleich"; am nächsten kommt unser „gleichbeschaffen". Das „ὅμοιος" allein hat dem Athanasius nicht genügt, weil es noch eine Verschiedenheit und vor Allem eine Unterschiedenheit implicite enthält (sagt er doch, dass selbst Hund und Wolf, Zinn und Silber ὅμοια sind); wohl aber hat er das Wort im Zusammenhang mit Wesen (φύσις, οὐσία), oder mit „κατὰ πάντα" (z. B. de decret. 20) auf das Verhältniss von Vater und Sohn angewendet (ὁμοίωσις τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ κατὰ τὴν φύσιν, de synod. 45). Allein er hat auch dann, wenigstens in späterer Zeit (wo er sich minder genau ausdrückt, kommt auch ὁμοιότης allein vor), dabei die ἑνότης ausdrücklich zu

Wesen mit dem Vater gemein hat und mit ihm eine Einheit bildet [1]) — „Wesen", das heisst aber in Bezug auf Gott nichts

betonen in der Regel für nöthig befunden und den Homöusianern gegenüber darauf gedrungen, dass zu „ὁμοιούσιος" „ἐκ τῆς οὐσίας" gesetzt werde, um jede Geschiedenheit zu verbannen (de synod. 41). Allein gleichzeitig erkannte er (l. c. c. 53 sq.), dass ὅμοιος überhaupt ein unpassendes Wort sei; denn man kann es nicht von Substanzen brauchen, sondern nur von σχήματα καὶ ποιότητες. Bei Substanzen sagt man ταυτότης. Menschen sind nach dem Schema und Charakter sich ähnlich, aber nach der Substanz ὁμοφυεῖς; umgekehrt, Mensch und Hund sind nicht unähnlich, sondern ἑτεροφυεῖς. Also ὁμοφυές und ὁμοούσιον gehören zusammen, ebenso ἑτεροφυές und ἑτεροούσιον. Bei ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν wird man immer an eine μετουσία denken; τὸ γὰρ ὅμοιον ποιότης ἐστίν, ἥτις τῇ οὐσίᾳ προσγένοιτ᾽ ἄν. Also von den geschaffenen geistigen Wesen gilt, dass sie Gott ähnlich sind, aber nicht der Usie, sondern der Sohnschaft nach. Ὁμοιούσιος ist überhaupt Nichts, und vom echten Sohne gebraucht ist es somit entweder ein Nonsens oder falsch.

[1]) Das ist der Schlüssel der ganzen Auffassung: Sohn und Vater sind keine Zweiheit, sondern eine Zweiheit in der Einheit, d. h. der Sohn hat das Wesen ganz, welches der Vater ist; er ist eine Einheit mit der Einheit, welche der Vater ist. Nicht für Coordination der Beiden ist Athanasius eingetreten gegenüber einer subordinatianischen Ansicht, sondern für die Einheit und Unzertrennlichkeit gegenüber der Ansicht von der Verschiedenheit und dem Getrenntsein. Das drückte er aber so aus: dem Wesen nach sind Vater und Sohn Eins, oder: der Sohn hat ein und dasselbe Wesen mit dem Vater. So findet sich oft „μία φύσις" für Beide; so heisst es: οὐσίᾳ ἓν ἐστιν αὐτὸς καὶ γεννήσας αὐτὸν πατήρ (de synod. 48). Der Sohn hat die ἑνότης πρὸς τὸν πατέρα (de decret. 23); er bildet mit ihm eine ἀδιαίρετος ἑνότης; es besteht zwischen beiden ἑνότης ὁμοιώσεως κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ κατὰ τὴν φύσιν. Am deutlichsten sind die Stellen, in denen er Vater und Sohn — unbeschadet, dass der Vater der Vater und nicht der Sohn ist — die ταυτότης beilegt. Identität der Substanz, erklärt Athan. de synod. 53, ist ταυτότης. So sagt er Orat. I, 22: ὁ υἱὸς ἔχει ἐκ τοῦ πατρὸς τὴν ταυτότητα. Schon früher (c. Gent. 2): δοὺς τῷ υἱῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν, ἵνα τὴν ταυτότητα σώζων κτλ. Später de decret. 23: ἀνάγκη καὶ ἐν τούτῳ τὴν ταυτότητα πρὸς τὸν ἑαυτοῦ πατέρα σώζειν, 20: μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι . . . οὐ μόνον ὅμοιος ἀλλὰ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, καὶ ἓν μέν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατήρ. 24: ἑνότης καὶ φυσικὴ ἰδιότης . . . τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ φωτὸς μὴ διαιρῶμεν. Orat. IV, 5 (und sonst): πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ, υἱὸς ἐν τῷ πατρί . . . ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστι . . . ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστί. Also ὅμοιος ist nicht nur desshalb ungenügend, weil es nicht die volle Gleichheit ausdrückt, sondern vor Allem desshalb, weil es nicht die Einheit ausdrückt, auf welche Alles ankommt. Der Sohn kann sich nicht wie menschliche Söhne vom Vater entfernen (de decret. 20); denn er steht ihm näher als ein menschlicher Sohn seinem Vater; er gehört in den Vater hinein, nicht als ein Accidens, von welchem abgesehen werden könnte (l. c. 12), sondern als τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως (Orat. III, 65), oder als τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (öfters in de decret., Orat. I, 22), oder als ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ γέννημα. Die Worte „ἴδιος", „γνήσιος"

Anderes als das „Sein“ [1]). Nicht so ist es, dass der Vater ein Wesen für sich ist und der Sohn ein anderes für sich, und dass diese beiden gleich

---

braucht Athanesius oft; sie führen den Sohnesbegriff über sich selber hinaus, damit der Sohn nicht als ἔξωθεν ἁπλῶς ὅμοιος und somit als ἑτεροούσιος erscheine (de decret. 23). Die substanzielle Einheit von Vater und Sohn ist der Grundgedanke des Athanasius; richtig daher Atzberger (a. a. O. S. 117): „Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Athanasius die Einheit des Vaters und Sohnes als eine numerische Wesenseinheit auffasste.“ In Orat. III, 3 ff., wo er sich abquält, das Problem, dass Zwei gleich Eins sei, zu beschreiben, sagt er: Εἰ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θέος· καὶ ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος. Man muss sich daher (mit Zahn S. 20) wundern, dass Athanasius das Wort μονοούσιος für den Sohn abgelehnt hat (s. Expos. fidei 2: οὔτε υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι, λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν); sagt er doch stets: μίαν οἴδαμεν καὶ μόνην θεότητα τοῦ πατρός. Wirft man die Frage auf, ob Athanasius die Gottheit als eine numerische Einheit oder als eine numerische Zweiheit gedacht hat, so ist zu antworten: als numerische Einheit. Die Zweiheit ist nur eine relative — wenn man den Unsinn schreiben darf —: die Zweiheit von Urbild und Abbild.

[1]) Θεότης, οὐσία, ὑπόστασις, ἰδιότης τῆς οὐσίας, οἰκειότης τῆς οὐσίας (ὑποστάσεως) werden in Bezug auf die Gottheit von Athanasius völlig synonym gebraucht. Für die Bezeichnung von Vater und Sohn als unterschiedene Subjecte fehlte ihm das Wort, und er hat auch niemals das Bedürfniss empfunden, ein solches zu suchen. Speciell ἰδιότης τῆς οὐσίας ist nicht zu nennen; denn Athanasius behauptete gerade in der ἰδιότης die Einheit von Vater und Sohn. Ὑπόστασις und οὐσία sind von ihm mehrmals ausdrücklich als identisch bezeichnet; s. de decret. 27; de synod. 41; ad Afros 4: ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστί, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, ὅπερ Ἱερεμίας ὕπαρξιν ὀνομάζει λέγων· . . . ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξίς ἐστιν (so also noch um d. J. 370). Tom. ad Antioch. 6: ὑπόστασιν μὲν λέγομεν ἡγούμενοι ταὐτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν. Das göttliche Wesen ist aber nichts anderes als τὸ ὄν, das reine Sein; s. ad Afr., l. c. u. de decret. 22: Gottheit ist die οὐσία ἀκατάληπτος . . . τὸ· θεός, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τοῦ ὄντος σημαίνει. Dagegen ist φύσις die dem Wesen anhaftende Natur als Complex der Eigenschaften; sie wird von Athanasius von οὐσία unterschieden; daher die häufige Formel: κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ κατὰ τὴν φύσιν (z. B. de synod. 45), s. auch Tom. ad Antioch. 6, wo Athan. nach den oben citirten Worten fortfährt: μίαν δὲ φρονοῦμεν διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως· μίαν γὰρ θεότητα καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν. Orat. I, 39: Der Sohn ist φύσει κατ᾽ οὐσίαν ταῦτα. Indem Athanasius aber die numerische Einheit der Usie von Vater, Sohn (und Geist) bekennt, denkt er sie sowohl als das, was wir „Wesen“, als was wir „Subject“ nennen, so dass auch hier wiederum das Unklare nicht die Einheit, sondern die Dreiheit ist (wie bei Irenäus). Ausdrücklich wird de synod. 51 die Fassung der Usie, dass es sich um drei Substanzen (d. h. ein gemeinsames Genus und zwei unter demselben stehende gleichgeordnete „Brüder“) handle, als Ἑλλήνων ἑρμηνεῖαι verworfen. Eine Unsicherheit bei Athanasius

beschaffen sind — das würde die Einheit der Gottheit aufheben; sondern der Vater ist die Gottheit; aber diese Gottheit schliesst ein Geheimniss ein, welches von den Menschen nur annähernd erfasst werden kann: sie birgt in sich als selbständiges und selbstthätiges Erzeugniss eine Hervorbringung, welche diese Gottheit auch besitzt und zwar von Ewigkeit her und nicht Kraft einer Mittheilung, sondern Kraft Natur und Abkunft — den echten und wirklichen Sohn, das aus dem Wesen hervorgehende Ebenbild. Nicht zwei göttliche Usieen, nicht zwei göttliche Hypostasen oder dergleichen gibt es, sondern eine Usie und Hypostase, welche der Vater und der Sohn besitzen. So ist der Sohn wahrhaftiger Gott, unzertrennlich vom Vater und in der Einheit der Gottheit ruhend, nicht ein Zweiter neben Gott, sondern eben Abglanz, Ebenbild, Sohn innerhalb der einen Gottheit, die ohne Abglanz, Ebenbild und Sohn gar nicht gedacht werden kann und soll. Er hat Alles, was der Vater hat; denn er hat die Usie des Vaters mit in Besitz; er ist ὁμοούσιος [1]). Nur ist er nicht selbst der Vater; denn dieser ist auch seine Quelle und Wurzel, der allmächtige Vater, das einzige ungezeugte Princip [2]).

---

verräth nur jene Stelle Expos. fid. 2 (s. oben), wo er das μονοούσιος verwirft. Sie steht für sich allein. Sonst versteht er unter οὐσία das Einzelwesen, welches aber, auf Gott angewendet, die Fülle alles Seins ist — eine Einsicht, die es erlaubt, an wunderbare Zustände und Veranstaltungen dieses Wesens zu denken.

[1]) Die Bedeutung dieses Wortes wird aus dem bisher Ausgeführten klar sein; es bedeutet wesenseins (nicht wesensgleich), „unius substantiae“: Vater und Sohn haben gemeinsam ein und dasselbe Wesen (Wesen im Sinne der Totalität alles dessen, was sie sind) in Besitz. So hat Athanasius das Wort stets verstanden, wie zuerst Zahn (a. a. O. S. 10—32) gegen alte Missverständnisse gezeigt hat. Es ist in der That gleich ταυτούσιος, wie es auch die Semiarianer (Epiph. h. 73, 11) gedeutet haben. Athanasius hat das Wort weder erfunden noch besonders bevorzugt; aber er hat allerdings in ihm stets den treffendsten Ausdruck erkannt, um Arianer und Eusebianer abzuwehren; s. über die Aufnahme des Wortes in das Nicänum und die Geschichte seines Verständnisses die unten folgenden Ausführungen.

[2]) Dies ist ein wichtiger Punkt in der athanasianischen Lehre und balancirt einigermassen die in dem Worte „ὁμοούσιος“ zusammengefassten Gedanken. Nach einigen Stellen scheint es freilich so, als sei durch den Satz, dass der Sohn mit dem Vater (nach der h. Schrift) Alles gemein habe ausser dem Vaternamen (s. Orat. III, 4 fin.; III, 6; de synod. 48. 49; bis zum Widersinnigen paradox ist Orat. I, 61 u. ö.), einer bloss nominellen Unterscheidung von Vater und Sohn das Wort geredet. Entweder ist er darnach identisch mit dem Vater, oder ein Bestandtheil des väterlichen Wesens, oder eine Eigenschaft Gottes, oder ein ausgeflossenes Anhängsel; allein alle diese Auffassungen galten damals

4. Was die Schrift von Christus Menschliches und Creatürliches aussagt, bezieht sich stets und lediglich auf die menschliche Natur, die er angenommen hat, um die Menschen zu erlösen. Da der, welcher von Natur Gott ist, einen Leib angenommen hat, um den, welcher von Natur Mensch ist, mit sich zu verknüpfen, auf dass das Heil und die Vergöttlichung des Menschen fest würde, so hat er auch mit dem Leibe menschliche Affecte an sich genommen. So vollkommen aber ist die Identität der Menschheit Christi mit der Natur der gesammten Menschheit, dass man die Aussagen der Schrift von einer Begabung und Erhöhung Christi nach Athanasius auf die ganze Menschheit zu beziehen hat[1]). Vollkommen aber war auch die Verbindung des Sohnes Gottes mit der Menschheit,

als „sabellianisch"; sie waren schon gerichtet. Um ihnen zu entgehen — oder vielmehr, weil er sie selbst für falsch hielt —, hat Athanasius gegebenen Orts stark betont, dass der Vater die ganze Monas ist, dass er auch für den Sohn die ἀρχή ist, dass es eben die väterliche Usie ist, die der Sohn überkommen hat, dass also der Begriff des Vaters als des alleinigen θεὸς παντοκράτωρ die Einheit der Gottheit aufrecht erhält. Der Vater ist die μία ἀρχή (Orat. IV, 1); es gibt nicht zwei oder drei Väter (III, 15); ἓν εἶδος θεότητος gibt es, das ist der Vater, aber τὸ εἶδος τοῦτό ἐστι καὶ ἐν τῷ υἱῷ (l. c.); der Vater ist ὁ θεός, er allein αὐτὸς ὁ θεός, er allein der ungezeugte Gott (Expos. fid. 1); der Sohn ist ein γέννημα, wenn auch nicht geworden. Daher: der Vater ist sich selbst genügend (Orat. II, 41), und ἡ οὐσία τοῦ πατρός ἐστιν ἀρχὴ καὶ ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ. Das „ὁμοούσιος" schliesst also keine absolute Coordination ein. Nach Athanasius sind auch alle Menschen untereinander ὁμοούσιοι, weil ὁμογενεῖς und ὁμοφυεῖς (de synod. 52 sq.); trotzdem findet bei ihnen Ueber- und Unterordnung statt. Ebenso ist es hier. Athanasius behauptet die unzertrennliche Wesenseinheit von Vater und Sohn, die Einheit der Gottheit; aber diese Vorstellung ist ihm nur vollziehbar vermöge einer anderen, nach welcher der Vater Alles von sich selber, der Sohn Alles vom Vater hat. Vater und Sohn sind nicht coordinirte gleiche Wesen nach Athanasius, sondern ein einziges Wesen, welches die Unterscheidung von ἀρχή und γέννημα, also von Princip und Abgeleitetem, und in diesem Sinn eine Subordination umschliesst, die aber mit der Welt nichts zu thun hat.

[1]) S. Orat. I, 41: Τῆς ἀνθρωπότητός ἐστιν ἡ ὕψωσις, d. h. nicht der Menschheit Christi, sondern der gesammten Menschheit; c. 42: Wenn die Schrift in Bezug auf Gottes Thun an Christus „ἐχαρίσατο" braucht, so ist das nicht um des Logos, sondern um unsretwillen gesagt: δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν τοῦτο πάλιν περὶ αὐτοῦ γέγραπται · ὥσπερ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ὑψώθη, οὕτως ὡς ἄνθρωπος λέγεται λαμβάνειν ὅπερ εἶχεν ἀεὶ ὡς θεός, ἵνα εἰς ἡμᾶς φθάσῃ καὶ ἡ τοιαύτη δοθεῖσα χάρις. Das Menschengeschlecht ist dadurch bereichert. c. 43: Durch die Verwandtschaft mit dem Leibe Christi sind auch wir ein Tempel Gottes geworden und sind von da her zu Söhnen Gottes gemacht, so dass auch bereits in uns der Herr angebetet wird. „Darum hat ihn auch Gott erhöhet" — das bedeutet unsere Erhöhung.

welche Athanasius wie Arius bis zum apollinaristischen Streit gewöhnlich als „Fleisch“, „Hülle des Fleisches“ gefasst hat [1]). Weil der Leib des Logos wirklich sein eigener Leib war — jedoch muss der Gedanke der Wandelung, Veränderung fern bleiben [2]) — und diese Einigung schon im Leibe der Maria perfect geworden ist [3]), so gilt Alles, was von dem Fleische gilt, auch von dem Logos (selbst alle Leiden, wenn er auch nach seiner Gottheit von ihnen nicht betroffen wurde) [4]), und Maria ist Gottesgebärerin. Auf den menschgewordenen Logos bezieht Athanasius auch den locus classicus der Arianer, Prov. 8, 22. 23 [5]), mit dem sich Eustathius von Antiochien ebenfalls beschäftigt hat [6]). Endlich hat Athanasius in Bezug auf den menschgewordenen Logos auch von einer προκοπή geredet, von einem Zunehmen der Erscheinung Gottes in dem Leibe Christi, d. h. das Fleisch nahm zu: τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν [7]).

Wie sind die beiden einander entgegengesetzten Doctrinen vom Standpunkt der Geschichte, des Verstandes und des Evangeliums zu beurtheilen? Jede hat die andere innerer Widersprüche geziehen und — was noch mehr bedeutet — jede hat der anderen Abfall vom Christenthum vorgeworfen, wenn auch der Arianismus den Vorwurf niemals mit der Energie erhoben hat, wie die Gegenpartei. Zunächst ist das Mass des Gemeinsamen festzustellen. Religion und Doctrin sind bei Beiden auf's Innigste verschmolzen [8]), und zwar

---

[1]) So richtig Baur. Dorner's Behauptung, dass die Voraussetzung einer menschlichen Seele im Hintergrunde der ganzen Anschauung des Athanasius von der „die Totalität des Menschen angehenden Menschwerdung und Erlösung“ liege (a. a. O. I S. 957), habe ich nicht bestätigt gefunden. Aus dem, was Dorner anführt, folgt nur, dass Athanasius über die Sache nicht nachgedacht hat. Zu weit geht indess Baur, wenn er meint, Athanasius habe absichtlich die menschliche Seele Christi ausser Spiel gelassen; vielmehr hat er unter „Fleisch“ das ganze Menschenwesen verstanden (s. Orat. III, 30) und keine Nöthigung empfunden, darüber nachzudenken, wie es sich mit der Seele verhält.

[2]) Orat. IV, 31.

[3]) Orat. IV, 32—34.

[4]) Orat. I, 45; III, 30—33.

[5]) Fast die ganze zweite Rede gegen die Arianer ist der Aufgabe gewidmet, die arianische Ausbeutung jener Stelle zu widerlegen.

[6]) Theodoret, h. e. I, 8.

[7]) Orat. III, 53: Αὐξάνοντος ἐν ἡλικίᾳ τοῦ σώματος, συνεπεδίδοτο ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τῆς θεότητος φανέρωσις . . . τὸ ἀνθρώπινον προέκοπτεν, ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ θεοποιούμενον καὶ ὄργανον τῆς σοφίας πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἔκλαμψιν αὐτῆς γενόμενον.

[8]) Die Stufe der Entwickelung liegt also bei Beiden zu Grunde, welche

ist, formell betrachtet, die Doctrin dieselbe, d. h. die Grundbegriffe sind die nämlichen. Die Lehre vom präexistenten Christus, welcher als präexistenter Sohn Gottes Logos, Weisheit und weltschaffende Kraft Gottes ist, scheint die gemeinsame Basis zu bilden. Daneben ist Beiden das Interesse für die Einheit Gottes und für die strenge Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf gemeinsam. Endlich suchen Beide ihre Lehren aus der Schrift zu begründen und zugleich eine Tradition für sich in Anspruch zu nehmen, wie aus der Einleitung zur Thalia für Arius hervorgeht. Beide sind aber überzeugt, dass das letzte Wort die Schrift hat und nicht die Tradition.

I. Man kann den Arianismus nicht verstehen, wenn man nicht beachtet, dass derselbe aus zwei ganz disparaten Theilen besteht. Er hat erstlich einen Christus, der allmählich zum Gott wird, der sich also in der moralischen Gesinnungseinheit mit Gott immer mehr entwickelt, fortschreitet und seine Vollendung von der göttlichen Gnade empfängt. Dieser Christus ist der Erlöser, sofern er die göttliche Lehre vorgetragen und uns ein Beispiel der Bewährung des Guten in der Freiheit gegeben hat. Angesichts dieses Christus erscheint es als eine Accomodation, dass Arius ihn den Logos Gottes nennt. Arius' Auffassung ist hier rein adoptianisch. Verbunden aber ist mit ihr (zweitens) eine Metaphysik, die lediglich aus der Kosmologie stammt und schlechterdings gar nichts mit der Soteriologie zu thun hat. Diese Metaphysik ist beherrscht von dem Gedanken des Gegensatzes des einen, unaussprechlichen, weltfernen Gottes und der Creatur. Die Ausführung entspricht desshalb vollkommen den philosophischen Ideen der Zeit und der einen Hälfte der Ausführungen des Origenes. Um eine Schöpfung überhaupt zu ermöglichen, muss zuerst ein geistiges Wesen geschaffen werden, welches die Erschaffung einer geistig-sinnlichen Welt vermitteln kann. Dieses kann nicht die göttliche Vernunft selbst sein, sondern nur die vollkommenste Ausprägung der göttlichen Vernunft in einem freithätigen, selbständigen Wesen. Damit ist die neuplatonische Origination da. Ob man nun, um den Uebergang zur Welt zu finden, „Gott, Gottes wesentlichen νοῦς, den geschaffenen Logos", oder „Gott, den geschaffenen Logos, den Weltgeist", oder irgendwie anders ordnen will, das ist ziemlich gleichgiltig, und darauf hat auch Arius allem Anschein nach wenig Gewicht gelegt. Es ist die philosophische Trias oder Dyas, wie wir sie bei Philo, Numenius, Plotin u. s. w. finden. Diese geschaffenen, Gott und die Creatur vermittelnden Wesen sind aber nach Arius anzubeten, d. h. nur als Kosmologe ist er strenger Monotheist, als Theologe ist er Polytheist. Dies entspricht wiederum vollkommen der herrschenden hellenischen Anschauung; ja Arius steht so zu sagen auf der äussersten Linken, denn die energische Betonung, dass die zweite Usie aus dem freien Willen Gottes geschaffen ist, dass sie dem Wesen Gottes fremd ist, dass sie als creatürliches Wesen veränderlich und bestimmbar ist, vor Allem aber die nachdrückliche Behauptung, dass dieser „Logos" und „Sohn" nur nuncupative Logos und Sohn ist, dass in keinem Sinn an Emanation oder etwas dergl. gedacht werden dürfe, sondern lediglich an Schöpfung, ist selbst auf hellenisch-philosophischem Boden befremdlich. Dass nun dieser geschaffene und die

---

Bd. I S. 555. 657—662 dargelegt ist. Man darf indess sagen — das Folgende wird es beweisen —, dass die Verschmelzung einer philosophischen Doctrin mit der Religion im Arianismus inniger gewesen ist als bei Athanasius.

weitere Schöpfung ermöglichende „Logos“ in Jesus Christus erschienen ist und sich in menschlicher Hülle zum Gott entwickelt hat, also durch sein Menschsein nicht erniedrigt, sondern erhöht worden ist, dies ist der verbindende Gedanke zwischen den beiden Theilen des Systems.

Dort wie hier sind offenbar die Ausdrücke „präexistenter Sohn Gottes“, „Logos“, „Weisheit“ nur Accomodation. Sie sind unvermeidlich, aber nicht nöthig, ja sie machen Schwierigkeit. Hieraus folgt aber mit Evidenz, dass die Doctrin des Origenes nicht die Grundlage des Systems (in Bezug auf die Christologie) bildet, und dass das, was es mit dem orthodoxen System gemeinsam hat, nicht das Charakteristische, sondern das Secundäre ist. Die arianische Lehre wurzelt im Adoptianismus, in der Lehre des Samosateners [1]), wie vor Allem die strenge Betonung der Creatürlichkeit des Erlösers und die Eliminirung einer menschlichen Seele desselben beweist. Man weiss, welche Bedeutung diese für Origenes gehabt hat. Wo sie fehlt, da kann man von Origenismus im vollen Sinn des Worts nicht mehr reden. Aber richtig ist, dass die kosmologisch-causale Betrachtung des Origenes, diese eine Seite des complicirten Systems, von Arius (Lucian) angeeignet ist. Indess hat man hinzuzufügen, dass diese dem Origenes nicht eigenthümlich war. Er hat über sie hinausgestrebt; er hat die causal-kosmologische Betrachtung, nach welcher der Logos ein himmlisches κτίσμα ist, balancirt durch die soteriologische, nach welcher er das wesentliche und erkennbare Abbild des Vaters ist, das mit dem Vater eine wesentliche Einheit bildet. Davon findet sich bei Arius Nichts [2]).

Der Arianismus ist eine neue Lehre in der Kirche; er ist von nicht geringeren inneren Schwierigkeiten gedrückt als irgend eine frühere christologische Doctrin; er ist endlich in einer wichtigen Hinsicht wirklich Hellenismus, der lediglich durch den Fortgebrauch der heiligen Schriften temperirt ist. Er ist eine neue Lehre; denn nicht nur ist die runde Behauptung der Geschöpflichkeit und Veränderlichkeit des Logos in dieser Schärfe, trotz Origenes, Dionysius Alex., Pierius u. s. w., neu, sondern vor Allem die ausgesprochene Verwerfung jedes wesentlichen Zusammenhangs des Logos mit dem Vater. Die Bilder, die fast so alt sind in der Kirche wie die Logoslehre selber — von der Quelle und dem Bach, der Sonne und dem Licht, dem Urbild und dem Abbild —, sind hier abgethan. Das heisst aber nichts anders als: die christliche Logos- und Sohn-Gottes-Lehre selbst ist abgethan. Geblieben sind nur die alten Namen. Neu ist aber ferner die Combination des Adoptianismus mit der Logos-Kosmologie, und wenn auch nicht neu, so doch niemals vorher geduldet, ist die Unterscheidung zweier Logoi und zweier Weisheiten.

Die inneren Schwierigkeiten und Widersprüche hat Athanasius aufgedeckt,

---

[1]) S. oben S. 183 ff. und dazu Athan., Orat. III, 51: Die Ansicht des Samosateners ist die pure Creatürlichkeit und Menschheit des Erlösers, ὃ τῇ μὲν δυνάμει καὶ ὑμεῖς φρονεῖτε, τῷ δὲ ὀνόματι μόνον ἀρνεῖσθε διὰ τοὺς ἀνθρώπους. Dies ist keine Consequenzmacherei, wenn auch das Motiv für die Correctur der adoptianischen Lehre sicherlich falsch bezeichnet ist.

[2]) Dass Arius sich auf Origenes berufen hat, wissen wir nicht. Die späteren Arianer haben ihn allerdings für sich citirt; am liebsten aber scheinen sie sich auf Dionysius von Alex. berufen zu haben, s. Athan., de sentent. Dionysii.

und man kann ihm da fast überall Recht geben. Ein Sohn, der kein Sohn ist, ein Logos, der kein Logos ist, ein Monotheismus, der doch den Polytheismus nicht ausschliesst, zwei oder drei Usieen, die zu verehren sind, während doch nur eine sich von der der Creaturen wirklich unterscheidet, ein undefinirbares Wesen, das erst Gott wird, indem es Mensch wird, und welches doch weder Gott noch Mensch ist u. s. w. An jedem einzelnen Punkt scheinbar Klarheit, aber Alles hohl und formalistisch, ja eine knabenhafte Begeisterung für das Spiel mit Hülsen und Schaalen und eine kindische Selbstgefälligkeit beim Betriebe inhaltsloser Syllogismen[1]). Das hatte man nicht von Origenes gelernt, der immer Sachen und Zwecke im Auge gehabt hat, wenn er speculirte.

Aber das Alles wäre hinzunehmen, wenn nur irgendwie diese Doctrin der Absicht diente, zu zeigen, wie durch Christus die Gemeinschaft mit Gott zu Stande gekommen ist. Das wird man fordern müssen; denn was die alte Kirche unter „Erlösung" verstand, war zum Theil sehr bedenklich, und es wäre nicht nothwendig ein Schaden gewesen, wenn Jemand sich von dieser „Erlösung" emancipirt hätte. Allein den Eindruck hat man schlechterdings nirgends, dass es Arius und seinen Freunden auf Gemeinschaft mit Gott in ihrer Theologie angekommen ist. Ihre doctrina de Christo hat es mit dieser Frage überhaupt nicht zu thun. Das Göttliche, welches auf Erden erschienen ist, ist nicht die Gottheit, sondern eines ihrer Geschöpfe. Gott selbst bleibt unbekannt. Wer diese Sätze mit unverkennbarer Freudigkeit ausspricht, für die Einzigkeit Gottes eintritt, aber nur um die Einheitlichkeit des Weltgrundes nicht zu gefährden, sonst aber bereit ist neben diesem Gott auch andere „Götter", nämlich Creaturen, anzubeten, wer die Religion aufgehen lässt in eine kosmologische Doctrin und in die Verehrung eines heroischen Lehrers — mag er ihn auch κτίσμα τέλειον nennen und in ihm das Wesen verehren, durch welches diese Welt geworden ist, was sie ist —, der ist seiner religiösen Gesinnung nach Hellenist und hat allen Anspruch darauf, von Hellenisten geschätzt zu werden[2]).

An diesem Urtheile kann die Einsicht nichts ändern, dass das Verständniss des geschichtlichen Christus in einzelnen Zügen, welche das Neue Testament bietet, den Arianern nicht gefehlt hat. Sie waren hier ihren Gegnern weit überlegen; aber sie haben mit den Erkenntnissen religiös schlechterdings nichts anzufangen gewusst. Sie reden von Christus wie Paul von Samosata, aber da sie hinter den Christus, der zum Herrn erhöht wird, das halbgöttische Wesen λόγος-κτίσμα geschoben haben, so haben sie die besten Erkenntnisse entwerthet. Paul konnte generell sagen: τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχει ἔπαινον· τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται. Den Arianern war durch die Einführung der kosmologischen Speculation ein solcher Satz unmöglich. Was bei Paul die ganze Auffassung beherrscht, der Gedanke, dass Liebes- und Gesinnungseinheit die festeste Einheit ist, das klingt bei den Arianern kaum an; denn es ist verschlungen von jener Philosophie, welche Werthe nach der Zeitlänge misst und ein halbewiges Wesen der Gottheit näher stehend denkt als ein zeitliches Wesen, welches mit der Gottesliebe erfüllt ist. So kann man

---

[1]) S. den bei Epiphanius erhaltenen Tractat des Aëtius; aber schon die älteren Arianer haben es nicht anders gemacht.

[2]) Gute Bemerkungen über den Arianismus bei Kaufmannn, Deutsche Geschichte I S. 232. 234, sowie bei Richter, Weström. Reich S. 537.

die Resultate der verständigen Exegese christologischer Stellen bei den Arianern schliesslich nicht hoch anschlagen; benutzten sie dieselben doch nicht dazu, zu zeigen, dass Jesus ein Mensch war, den Gott sich erwählt hat, oder dass Gott in dem Menschen Jesus war, sondern um zu beweisen, dass dieser Jesus kein voller Gott gewesen ist. Ebenso ist ihr Eintreten für den Monotheismus nicht hoch anzuschlagen; denn sie beteten Creaturen an. Wirklich werthvoll ist nur ihre von Origenes übernommene energische Betonung der Freiheit gewesen, aber gerade sie ist religiös indifferent.

Die arianische Doctrin hätte, wenn sie zum Siege auf griechischem Boden gelangt wäre, das Christenthum höchst wahrscheinlich völlig ruinirt, d. h. es in Kosmologie und Moral aufgelöst und die Religion in der Religion vernichtet. „Die arianische Christologie ist die innerlich haltloseste und dogmatisch werthloseste von allen in der Dogmengeschichte uns entgegentretenden“ [1]). Dennoch hat sie ihre Mission gehabt. Die Arianer haben den Massen der Gebildeten und Halbgebildeten, welche die Politik Konstantins in die Kirche leitete, den Uebergang erleichtert. Sie brachten ihnen ein Verständniss der h. Schriften und des Christenthums bei, welches Niemandem in der damaligen Zeit schwer fallen konnte. Der arianische Monotheismus war der beste Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus. Er versicherte es, dass es einen höchsten Gott gibt, an den Nichts heranreicht, und tilgte so die rohe Vielgötterei. Er baute eine absteigende göttliche Trias, in welcher die Gebildeten die höchste Weisheit ihrer Philosophen wieder erkennen konnten. Er gestattete es, einen Demiurgen neben der πρώτη οὐσία zu verehren, er lehrte eine Incarnation dieses Demiurgen, andererseits wiederum eine Theopoiesis, und wusste das mit der Christusverehrung der Gemeinde geschickt zu verbinden. Er gewährte in den zahlreichen Formeln, die er prägte, einen interessanten Stoff für rhetorisch-dialektische Uebungen. Er schärfte das Gefühl der Freiheit und Verantwortlichkeit und leitete zur Zucht, ja selbst zur Askese an. Er überlieferte endlich das Bild eines göttlichen Heros, der gehorsam war bis zum Tode und durch Leiden und Geduld den Sieg erreicht hat und ein Vorbild geworden ist. Mit der h. Schrift zusammen überliefert, hat er in germanischen Christen sogar lebendige Frömmigkeit erzeugt [2]), wenn er auch dort gerade die Vorstellung erweckt hat, deren besonderer Gegner er ursprünglich gewesen ist — die Vorstellung einer Theogonie. Wenn oben gezeigt worden ist, dass die Doctrin neu gewesen ist, so ist das cum grano salis zu verstehen: Elemente, die in der kirchlichen Lehre von ihren frühesten Anfängen her vorhanden waren, sind hier zu energischer Ausgestaltung gekommen und souverän geworden. Der Beifall zeigt, wie tief sie in der Kirche gewurzelt haben. Befremden kann nur auf den ersten Blick, dass die, welche die Gesammtlehre des Origenes vertreten wollten, dem Arius theils beigetreten sind, theils ihn patronisirt haben. Allein diese Beobachtung verliert ihr Auffallendes, sobald man beachtet, dass der Streit sehr bald eine solche Schärfe gewonnen hat, dass er zur Entscheidung für oder wider Arius nöthigte. Den Origenisten war aber Alles, was irgend an „Sabellianismus“ erinnerte, im höchsten Masse antipathisch, denn der Sabellianismus liess

[1]) Schultz, Gottheit Christi S. 65.

[2]) Dafür bürgt die Gestalt des Ulfilas; sein Glaubensbekenntniss (Hahn, § 126) ist das einzige arianische, welches nicht polemisch ist.

den Betrieb der hellenischen kosmologischen Speculation, d. h. der wissenschaftlichen Theologie, nicht zu. Damit war ihnen die Stellung zur Lehre des Athanasius vorgezeichnet. Sie wären lieber bei der Fülle ihrer versumpften Formeln geblieben; aber die Entscheidung für Arius wurde ihnen aufgenöthigt.

II. Nichts kann den perversen Zustand des Problems im arianisch-athanasianischen Streit deutlicher illustriren als die offenkundige Thatsache, dass d e r Mann den Charakter des Christenthums als Religion der lebendigen Gemeinschaft mit Gott gerettet hat, in dessen Christologie nahezu alle Züge der Erinnerung an den geschichtlichen Jesus von Nazareth ausgetilgt sind. Den wichtigsten hat Athanasius allerdings zurückbehalten, dass Christus die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zu bringen verheissen hat. Aber indem er Alles diesem Gedanken unterordnete und in der Erlösung eine Mittheilung der göttlichen N a t u r erkannte, unterwarf er den gesammten geschichtlichen Bericht über Christus dem Glauben, dass der Erlöser in die Physis und die Einheit der Gottheit selber gehöre, und deutete Alles in den biblischen Urkunden nach dieser Idee [1]). Das, was Christus ist und für uns ist, ist die Gottheit: in dem Sohn haben wir den Vater, und in dem, was der Sohn gebracht hat, ist uns das Göttliche mitgetheilt. Dieser Grundgedanke ist nicht neu, und er entspricht einer sehr alten Auffassung des Evangeliums. Er ist nicht neu; denn er hat der Kirche vor Athanasius nie gefehlt. Das 4. Evangelium, Ignatius, Irenäus, Methodius, der sog. Modalismus und selbst die Apologeten und Origenes — von den Abendländern zu schweigen — beweisen dies; denn auch die Apologeten und Origenes haben an dem Logos nicht nur die Geschiedenheit vom Vater, sondern auch die Einheit mit dem Vater betont. Auf die Einheit hatte auch der Samosatener allen Nachdruck gelegt, wenn man ihn auch nicht verstand [2]). Aber so bestimmt, so siegesgewiss durchdacht, so stark und einfach ausgesprochen, so souverän wie bei Athanasius war die Ueberzeugung seit den Tagen, in welchen das 4. Evangelium geschrieben worden ist, bei Niemandem zu finden. Sie alle haben in dieser oder jener Weise durch Nebengedanken jenes Bewusstsein unsicher gemacht und beeinträchtigt. Dass inmitten des verhängnissvollen grössten Umschwungs, welchen die Kirche erlebt hat, im Zeitalter Konstantins, der Glaube kraftvoll bekannt worden ist, welchen Athanasius vertrat, hat die christliche Kirche gerettet. Ihr Glaube wäre wahrscheinlich völlig in die Hände der Philosophen gerathen, ihr Bekenntniss verwildert oder ein kaiserliches Dienstreglement zur Verehrung der „hellstrahlenden Gottheit“

---

[1]) Wer dagegen, wie Arius, an dem sich entwickelnden und kämpfenden Christus festhielt, der vermochte es nicht, ihn als Erlöser, sondern nur als Lehrer und Vorbild, zu fassen. Das war die Situation: die biblischen Berichte von Christus beförderten und begründeten nicht die einzige Vorstellung, die man von Gottesgemeinschaft und Erlösung besass, sondern beeinträchtigten dieselbe.

[2]) Athanasius hat sich für die von ihm vertretene Lehre stets auf das Gesammtzeugniss der Kirche berufen. In der Schrift de decret. 25 sq. zeigt er, dass die Worte ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοούσιος von den nicänischen Vätern nicht erfunden, sondern ihnen überliefert seien. Er beruft sich auf Theognost, die beiden Dionyse und Origenes, auf den letzteren mit dem Vorbehalt, dass man bei ihm das, was er γυμναστικῶς und was er thetisch geschrieben habe, unterscheiden müsse. Es ist die einzige Stelle, an der er des Origenes gedenkt.

geworden, wenn Athanasius nicht gewesen wäre und seine Gesinnungsgenossen nicht gestählt und ermuthigt hätte.

Aber dem Glauben an die Einheit der ewigen Gottheit und ihrer Erscheinung in Jesus Christus war am Anfang des 4. Jahrhunderts die Form des Ausdrucks vorgezeichnet. An eine Einheit der lebendigen Gesinnung, des Willens und Zweckes allein durfte man ebenso wenig denken, wie an die völlige Identificirung der Personen. Die Lehren von dem präexistenten Sohne Gottes, von dem ewigen Logos, vor Allem aber die Anschauung, dass alles Werthvolle nur in der Natur zu Stande komme, deren Annex die Gesinnung und der Wille seien, standen fest. Indem Athanasius unter diesen Voraussetzungen seinen Glauben an die Gottheit Christi, d. h. an die wesentliche Einheit der Gottheit an sich mit der in Christus erschienenen, zum Ausdruck brachte, gerieth er in einen Abgrund von Widersprüchen.

Unstreitig — auch die alte Logoslehre, auch der Arianismus, erscheint uns heute widerspruchsvoll, aber die contradictio in adjecto hat erst Athanasius auf allen Punkten erreicht. Dass die Gottheit eine numerische Einheit ist, dass aber doch Vater und Sohn in dieser Einheit als Zwei zu unterscheiden sind, ist seine Meinung. Dass es nur ein ungewordenes Princip gibt, dass aber doch der Sohn nicht geworden ist, lehrt er. Dass das Göttliche in Christus der ewige „Sohn“ ist, dass aber der Sohn so alt als der Vater ist, wird von ihm behauptet. Dieser Sohn soll weder geschaffen sein, noch eine Eigenschaft Gottes, noch ein Ausfluss oder ein Theil Gottes, also etwas ganz Undefinirbares. Der Gedanke der Theogonie wird ebenso abgewiesen wie der der Erschaffung, aber auch an eine wirksame Eigenschaft darf im Grunde nicht gedacht werden: der Vater ist für sich vollkommen und sich selbst genug; ja, obwohl Vater und Sohn ein Wesen (im Sinne der Einzelnatur) gemeinsam haben, ist doch der Vater allein „der Gott“, auch des Sohnes Princip und Wurzel. Quod verba, tot scandala!

Was einen vollkommenen Widerspruch enthält, kann nicht richtig sein, und Jedermann ist berechtigt, den Widerspruch schonungslos als solchen zu bezeichnen. Das haben die Arianer reichlich gethan, und sofern sie annahmen, dass ein Widerspruch ernstlich von Niemandem gedacht werden könne, dass also Athanasius im Grunde die Sache doch sabellianisch meinen müsse, waren sie im Rechte. Es dauerte zwei Menschenalter und mehr, bis man sich in der Kirche daran gewöhnte, in dem vollkommenen Widerspruch das heilige Privilegium der Offenbarung zu erkennen. Es gab in der That keine Philosophie, nach welcher die Sätze des Athanasius vorstellbar gemacht werden konnten. Was er bald Usie bald Hypostasis nannte, war weder in vollem Sinne ein Einzelwesen, noch weniger aber ein Gattungsbegriff.

Wenn etwas klar ist, so ist es die Thatsache, dass der Gedanke des Athanasius, die Einheit der ruhenden und der in Christus erschienenen Gottheit, sich unter den hergebrachten Voraussetzungen von dem präexistenten Sohne Gottes und dem von Ewigkeit persönlichen Logos nicht ausdrücken lässt. Wir sind hier am wichtigsten Punkte der ganzen Frage. Eben dieselben Vorstellungsreihen, welche den Arianern die wesentlichsten Schwierigkeiten gemacht haben und dort als secundär nachgewiesen sind, bedrücken die Glaubensaussagen des Athanasius: die origenistische Logoslehre, der kosmologisch-metaphysische Hintergrund der Aussagen über eine geschichtliche Person. Die Arianer haben ein (vor der Welt)

geschaffenes, veränderliches, den Menschen gleichartiges Wesen nöthig für ihren Christus und müssen alle anderen Bestimmungen über dasselbe verbannen; Athanasius braucht ein Wesen, welches schlechterdings nichts Anderes ist als die Gottheit. In beiden Fällen ist die philonisch-origenistische Logoslehre störend. Und sie haben sie beide abgethan — Arius, indem er den Logos nuncupativus, welcher Christus ist, unterscheidet von dem wirklichen Logos Gottes; Athanasius, indem er die Weltidee aus dem Inhalt des Wesens verbannt, welches er in Christus anbetet [1]). Für Arius gehört Christus in jedem Sinne zur Welt, d. h. zum Geschaffenen, für Athanasius gehört er in jedem Sinn zu Gott, dessen Wesen er theilt.

Arius und Athanasius stehen zwar beide auf dem Boden der origenistischen Theologie, aber ihre religiös-theologischen Interessen stammen nicht aus dieser. In der origenistischen Gnosis steht alles Geistige in einer Doppelbeziehung zu Gott: es ist sein geschaffenes Werk und es ist doch zugleich seine Natur. In höchster Weise gilt das vom Logos, der alles Geistige in sich befasst und die abgestuften Sphären der an ewiger Dauer ihm gleichen geistigen Wesen mit der obersten Gottheit verbindet. Dieser Vorstellung entspricht es, dass die Creaturen frei sind und dass sie doch schliesslich aus Entfremdung und Fall zu ihrem Ursprung zurückkehren müssen. Davon findet sich weder bei Arius noch bei Athanasius etwas. Bei Jenem reagirte wider diesen Grundgedanken die nüchterne aristotelische Philosophie einerseits und die Ueberlieferung von dem kämpfenden, wachsenden und zur Vollendung fortschreitenden Christus andererseits. Bei Athanasius reagirte der alte Glaube der Gemeinde an den Vater, den allmächtigen Schöpfer aller Dinge, und an den Sohn, in welchem sich der Vater offenbart und zur Gemeinschaft herabgelassen hat.

Es ist also nicht so, dass zwischen Arius und Athanasius die origenistische Gnosis einfach halbirt worden wäre, sondern dort wie hier stand man auf einem andern Boden. Aber das Phlegma der Gnosis des Origenes, die conträren, von der Logosvorstellung zusammengehaltenen Formeln, die Kosmologie als Grundlage für die Christologie, war nicht mehr zu umgehen [2]). Und nun handelte es es sich darum, welche gelten sollte, die Logos-κτίσμα- oder die Logos-ὁμοούσιος-Formel. Die erstere, von der letzteren befreit, war zwar jedes soteriologischen Gehaltes beraubt, aber einer verständigen philosophischen Behandlung fähig, nämlich der rational-logischen; die letztere in ihrer Exclusivität, wenn doch dabei die Unterscheidung des Sohnes vom Vater und die Ueberordnung des Vaters gelten sollte, führte einfach zum Absurden.

Dieses Absurde hat Athanasius ertragen [3]); er hat seinem Glauben, ohne es

---

[1]) Völlig haben sie Beide nicht abthun können und dürfen. In Bezug auf Athanasius ist an seine Vorstellung des Vaters als der ῥίζα des Sohnes und an die andere, dass die Welt factisch durch den Sohn gemacht ist, zu erinnern.

[2]) Dionysius von Alexandrien ist ein echter Schüler des Origenes gewesen; denn er war gleich bereit, die andere Seite des origenistischen Lehrbegriffes geltend zu machen, als ihm sein Namensvetter vorhielt, dass er in der einseitigen Betonung der einen Seite sich zu den bedenklichsten Sätzen verloren habe. Ebenso hat es Eusebius von Cäsarea gemacht.

[3]) Das Nicänum hat es sanctionirt. Eine seiner schwersten Folgen war die,

zu wissen, noch ein grösseres Opfer gebracht — den geschichtlichen Christus. Um diesen hohen Preis hat er die Glaubensüberzeugung, dass das Christenthum die Religion der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott sei, wider eine Doctrin gerettet, welche hohe Güter besass, aber das innere Wesen der Religion nicht verstand, welche in der Religion einzig „Belehrung" suchte und zuletzt an einer hohlen Dialektik ihr Genüge fand.

---

Die vom Kaiser nach Nicäa berufene allgemeine Kirchenversammlung sollte ausser anderen wichtigen Fragen den Streit, der bereits die orientalischen Bischöfe zu spalten drohte, schlichten [1]). Im J. 325 — wahrscheinlich im Sommer — kam man zusammen; es waren etwa 300 (250, 270) Bischöfe, schwerlich wirklich 318, wie Athanasius in späterer Zeit behauptet hat; diese Zahl ist verdächtig. Der Occident war sehr schwach vertreten [2]); der römische Bischof fehlte, hatte aber zwei Presbyter entsandt. Die bedeutendsten Bischöfe des Orients waren anwesend. Die Geschäftsführung und -ordnung ist uns dunkel. Wir wissen nicht, wer den Vorsitz geführt hat (Eustathius? Eusebius von Cäsarea? Hosius?); unstreitig aber ist der Einfluss des Hosius als sehr bedeutend zu schätzen. Der Kaiser hat zunächst der Synode freie Hand gelassen [3]), jedoch Privatzänkereien sofort abgeschnitten; im entscheidenden Moment hat er energisch eingegriffen. Wir dürfen annehmen, dass er zuerst mit der Möglichkeit gerechnet hat, die Synode würde selbst eine Eintrachtsformel finden. Für den Fall des Misslingens war er aber,

---

dass fortab die Dogmatik für alle Zeiten von dem klaren Denken und von haltbaren Begriffen geschieden war und sich an das Widervernünftige gewöhnte. Das Widervernünftige galt zwar noch nicht sofort, aber bald genug, als das Charakteristische des Heiligen. Wie man überall Mysterien begehrte, so schien die Lehre eben desshalb das wahre Mysterium zu sein, weil sie das Widerspiel zu dem profan Klaren war. Selbst helle Köpfe, wie die späteren Antiochener, haben sich dem Absurden nicht mehr zu entziehen vermocht. Der im Ὁμοούσιος liegende vollkommene Widerspruch zog ein Heer von Widersprüchen nach sich, je weiter das Denken vorwärts schritt.

[1]) Quellen und Litteratur zum nicänischen Concil s. in Herzog's R.-Encykl. Bd. X S. 530 ff. Die Nachrichten sind spärlich und vielfach sich widersprechend. Eine erschöpfende Untersuchung besitzen wir noch nicht. Im Folgenden können nur Hauptpunkte hervorgehoben werden. Auf eine detaillirte Begründung meiner Ansicht muss ich hier verzichten. S. Gwatkin S. 36 ff.

[2]) Aus Brittanien war Niemand anwesend, wohl aber Bischöfe aus Illyrien, Dacien, Italien, Gallien, Spanien, Afrika, auch ein persischer. Eusebius (Vita III, 8) vergleicht die Versammlung mit der Act. 2 geschilderten.

[3]) Sozom. I, 18; von dem, was dort berichtet wird, können wir uns freilich kein rechtes Bild machen.

von Hosius bestimmt, entschlossen, die Formel durchzusetzen, welche dieser mit Alexander verabredet hatte. Was die Zusammensetzung der Synode betrifft, so wird das Urtheil des Macedonianers Sabinus von Heraklea (Socr. I, 8), die Mehrzahl der Bischöfe sei ungebildet gewesen, durch das überraschende Ergebniss bestätigt: die allgemeine Annahme des Synodalbeschlusses ist nur verständlich, wenn man voraussetzt, dass den meisten Bischöfen die Streitfrage zu hoch gewesen ist [1]). Unter den „Gebildeten" hat man drei Parteien zu unterscheiden, nämlich Arius und die Lucianisten, deren Führer Eusebius von Nikomedien war; die Origenisten, als deren Bedeutendster der schon damals hoch gefeierte Eusebius von Cäsarea zu gelten hat; und Alexander von Alexandrien mit seinem Anhang, zu welchem auch die wenigen Abendländer gehörten [2]). Die Arianer kamen siegesfreudig auf das Concil; noch war Nichts präjudicirt; der Bischof von Nicäa selbst war auf ihrer Seite, und sie hatten Beziehungen zum Hofe.

Man scheint darüber einig gewesen zu sein, dass die Synode nicht auseinander gehen könne, ohne eine Richtschnur der Lehre (πίστις, μάθημα) aufzustellen. Im Orient besass man weder ein einheitliches noch ein hinreichend autoritatives Symbol, welches den Streit schlichten konnte. So producirten die Lucianisten — es mögen gegen 20 gewesen sein, jedenfalls nicht mehr — nach Vorberathungen durch Eusebius von Nikomedien ein Glaubensbekenntniss, welches ihre Doctrin unzweideutig enthielt, ohne sich zuvor mit den Origenisten zu verständigen. Das war ein taktischer Fehler. Die grosse Mehrzahl der Bischöfe wies diese Glaubensregel, welche entschieden für den Arianismus eintrat, ab [3]). Selbst die „Conservativen" müssen durch die nackte Aussprache des arianischen Lehrbegriffs unangenehm berührt worden sein. Die Anhänger des Arius geriethen durch diese unvorhergesehene Wendung in die grösste Verlegenheit. Um sich auf der Synode überhaupt halten zu können, zogen sie (nur zwei blieben fest) ihren Entwurf selbst zurück und waren nun ent-

---

[1]) Capacitäten auf dem Concil werden ausser den Bischöfen, welche die Zeitgenossen und nächsten Berichterstatter mit Namen genannt haben, nicht vorhanden gewesen sein.

[2]) Diese Parteigruppirung folgt aus dem ältesten Bericht, dem des Eusebius von Cäsarea. Athanasius (de decret. 19 sq., ad Afros 5. 6, de synod. 33—41) wirft die beiden Gegenparteien zusammen.

[3]) S. Theodoret I, 7 fin. I, 8. 9; er fusst auf einem Bericht des Eustathius. Dazu Athanas., Encycl. ad epp. Aegypt. 13, de decret. 3.

schlossen, den Origenisten Heeresfolge zu leisten, um wenigstens Etwas zu retten. Eusebius von Cäsarea rückte nun in den Vordergrund. Niemand war gelehrter als er; Niemand kannte die Lehren der Väter genauer. Er durfte hoffen, das entscheidende Wort zu sprechen. War man allerseits überzeugt, dass Alles beim Alten bleiben müsse, so schien Niemand geeigneter, das Alte zu definiren, als der grosse Gelehrte, der auch beim Kaiser in höchster Gunst stand. Seine Formeln waren „das geschaffene Ebenbild" „der aus dem Willen stammende Abglanz" „der zweite Gott" u. s. w. [1]). Er hätte zur Noth die arianischen Formeln acceptiren können, die des Alexander waren für ihn unannehmbar, denn er sah in ihnen den gefürchteten Sabellianismus und damit den Tod der theologischen Wissenschaft. Eusebius legte nun der Synode das Symbol seiner Kirche, welches er selbst bereits überliefert erhalten hatte, vor. Er war überzeugt, dass man sich auf dieser Basis einigen könne und müsse, und in der That — als Vermittelungsformel konnte eine bessere nicht erdacht werden [2]). Doch hielt es Eusebius noch für nothwendig, einen antisabellianischen Beisatz hinzuzufügen [3]). Das Symbol wurde einstimmig — doch wirkte hier bereits der kaiserliche Wille — als rechtgläubig befunden; die Arianer waren ohne Zweifel zufrieden, so davon zu kommen. Allein Alexander und sein Anhang forderten jetzt eine unzweideutige Verwerfung des Arianismus. Sie operirten äusserst geschickt, indem sie sich auf den Boden des Cäsareense stellten, aber Präcisirungen desselben verlangten. Wir wissen es von Eusebius selbst, dass der Kaiser für sie eintrat und seinerseits vorschlug, das ihm von Hosius soufflirte Wort „ὁμοούσιος" dem

---

[1]) S. die charakteristische Stelle Demonstr. IV, 3: ἡ μὲν αὐγὴ οὐ κατὰ προαίρεσιν τοῦ φωτὸς ἐκλάμπει, κατά τι δὲ τῆς οὐσίας συμβεβηκὸς ἀχώριστον· ὁ δὲ υἱὸς κατὰ γνώμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέστη τοῦ πατρός. Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς γέγονεν υἱοῦ πατὴρ καὶ φῶς δεύτερον κατὰ πάντα ἑαυτῷ ἀφωμοιωμένον ὑπεστήσατο.

[2]) Das Symbol steht in dem Brief des Eusebius an seine Gemeinde, s. Theodoret I, 12: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον.

[3]) Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, πατέρα ἀληθινῶς πατέρα, καὶ υἱὸν ἀληθινῶς υἱόν, πνεῦμά τε ἅγιον ἀληθινῶς πνεῦμα ἅγιον, καθὰ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· folgt Mt. 28, 19.

Symbol einzuverleiben. Allein mit einer blossen Einschiebung war es nicht gethan. Man wies nach, dass das Cäsareense Formeln enthielt, welche die arianische Auffassung begünstigen konnten. Ihre Vertreter waren bereits in die Lage von Angeklagten versetzt. So legte die alexandrinische Partei eine sehr sorgsam durchgearbeitete Lehrformel vor, welche sich als revidirtes Cäsareense gab und in welcher man ausser den Alexandrinern auch die Hand des Eustathius von Antiochien und des Makarius von Jerusalem erkennen zu können glaubt [1]). 1) Setzte man an die Stelle von ἁπάντων ὁρατῶν κτλ. vielmehr πάντων ὁρατῶν, um die Erschaffung des Sohnes und Geistes auszuschliessen [2]), 2) setzte man an Stelle des Logos am Anfang des zweiten Artikels den „Sohn" ein, so dass sich alles Folgende auf den Sohn bezieht [3]), 3) erweiterte man die Worte θεὸν ἐκ θεοῦ zu „γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ θεὸν ἐκ θεοῦ", schob aber dann noch bei der letzten Verhandlung zwischen μονογενῆ und θεόν die Worte „τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός" ein, weil man bemerkte, dass die Gegenpartei sonst ihre Doctrin in den Satz legen könnte [4]), 4) tilgte man die ungenügenden Bezeichnungen ζωὴν ἐκ ζωῆς, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον vor δι' οὗ κτλ. und setzte dafür: θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Hier schob man aber ferner noch, wiederum in der Verhandlung selbst [5]) und an nicht eben passender Stelle, nämlich nach „ποιηθέντα", die Worte „ὁμοούσιον τῷ πατρί" ein, weil man bemerkte, dass alle anderen Bezeichnungen die arianischen Ausflüchte nicht ausschlossen, 5) ersetzte man das unbestimmte ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον durch das bestimmte „ἐνανθρωπήσαντα", und fügte endlich 6), um jede Zweideutigkeit auszuschliessen, die Verdammung der arianischen Stichworte hinzu [6]).

---

[1]) S. Hort, l. c. p. 59 und meinen Artikel bei Herzog, R.-Encyklop. Bd. VIII S. 214 ff.

[2]) S. Gwatkin p. 41.

[3]) Der „Logos" fehlt im Nicänum überhaupt; nach dem, was oben ausgeführt worden ist, wird man sich ebenso wenig darüber wundern, wie über die Thatsache, dass weder Athanasianer noch Arianer an dieser Ausmerzung Anstoss genommen haben.

[4]) S. darüber die Mittheilungen des Athanasius, l. c. Die ungeschickte Stellung der Worte — sie zerreissen den Begriff μονογενῆ θεόν — erweist sie noch eben als Einschiebsel von letzter Hand.

[5]) S. Athanas., l. c.

[6]) Die Lehrformel erhielt demgemäss folgende Fassung (die oben nicht

Nicht ohne Debatten, in welche der Kaiser selbst eingegriffen hat, ergaben sich die Gegenparteien. Im Einzelnen kennen wir die Verhandlungen nicht, aber aus den Berichten des Athanasius folgt, dass die Eusebianer vermittelnde Vorschläge weiter noch gemacht und neue Stichworte auszugeben versucht haben [1]). Was sie dem alexandrinischen Entwurfe vorgeworfen haben, lässt sich der beschwichtigenden Erklärung entnehmen, welche Eusebius seiner Gemeinde zu Cäsarea abgegeben hat, sowie den Vorwürfen, die später gegen das Nicänum gerichtet worden sind. Sie sträubten sich gegen „ἐκ τῆς οὐσίας“ und „ὁμοούσιος“, weil sie 1) in diesen Worten eine Materialisirung der Gottheit zu erkennen glaubten, welche dieselbe zu einem zusammengesetzten, Ausflüsse oder Theile umfassenden Wesen mache, weil sie 2) in dem ὁμοούσιος auch einen sabellianischen Terminus sehen mussten, und weil 3) die Worte in der h. Schrift nicht vorkämen. Das Letztere war besonders entscheidend. Noch hatte man in weiten Kreisen eine Scheu davor, Unbiblisches zum Ausdruck des Glaubens zu stempeln [2]). Dazu kam die frühere Verwerfung des ὁμοούσιος zu Antiochien [3]). Aber der Wille des Kaisers

---

besprochenen Differenzen mit dem Cäsareense sind als Einflüsse von Seiten des jerusalemischen und antiochenischen Symbols zu deuten) — die Aufzählung der Texteszeugen bei Walch, Bibl. symb. p. 75 sq., Hahn § 73. 74 u. Hort l. c.; kleine Abweichungen fehlen nicht —: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ — τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός — θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα — ὁμοούσιον τῷ πατρί —, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς [τοὺς] οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας· Ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι Ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι [ἢ κτιστὸν] ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, [τούτους] ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ [καὶ ἀποστολικὴ] ἐκκλησία.

[1]) S. Athan., de decret. 19. 20; ad Afros 5. 6. Auch der Brief des Eusebius weist auf Debatten hin.

[2]) Doch geht Gwatkin p. 43 zu weit, wenn er behauptet: „The use of ἄγραφα in a creed was a positive revolution in the church.“ Davon kann, z. B. Angesichts des Symbols des Gregorius Thaumat., nicht die Rede sein.

[3]) S. über ὁμοούσιος, welches zuerst die Gnostiker gebraucht haben, seinen Sinn und seine Geschichte, oben S. 23. 98. 194 ff. 211—214 und Bd. I S. 191 n. 2, S. 452 f., 531, 533, 596. Ueber den älteren kirchlichen Gebrauch von οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκείμενον, vor Allem bei Origenes, s. die gelehrten Aus-

entschied. Die Rücksicht auf den Kaiser, seine ausdrückliche Erklärung, dass man die absolute Geistigkeit der Gottheit nicht

führungen von Bigg (The Christian Platonists p. 164 ff.). „Ousia is properly Platonic, while Hypostasis, a comparatively modern and rare word, is properly Stoic . . . Hypokeimenon already in Aristotle means the substantia materialis, ὕλη quae determinatur per formam or οὐσία cui inhaerent πάθη συμβεβηκότα . . . the theological distinction between the terms οὐσία and ὑπόστασις is purely arbitrary." Zum Begriff der Hypostase s. Stentrup, Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theologie 1877 S. 59 ff. Wichtig ist die Frage, wer das ὁμοούσιος wieder aufgebracht hat, nachdem es in Antiochien verurtheilt war. In den Schreiben des Bischofs Alexander fehlt es. Athanasius hat das Wort niemals besonders bevorzugt. In den Orat. c. Arian. findet es sich nur einmal (Orat. I, 9), und in der allerdings conciliatorischen Schrift de synod. 41 bekennt er, dass es auf das Wort nicht sowohl ankomme, als auf die Sache. Ihm selbst wäre mit den Begriffen „ἑνότης" und „ἐκ τῆς οὐσίας" gedient gewesen. Unter solchen Umständen liegt die Annahme nahe, dass überhaupt nicht ein Orientale, dem die Verwerfung des Wortes zu Antiochia drückend sein musste, sondern ein Occidentale auf das Wort zurückgegriffen hat, und dann kann man nur an Hosius denken. Diese Hypothese wird aber durch folgende Erwägungen bestärkt: 1) nach dem Zeugniss des Eusebius von Cäsarea kann man nicht zweifeln, dass der Kaiser selbst für das Wort ὁμοούσιος energisch eingetreten ist, der Kaiser war aber von Hosius abhängig; 2) von Hosius sagt Athanasius (hist. Arian. 42): οὗτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο; 3) abendländisch-römische Lehre war die substanzielle Einheit von Vater und Sohn; bei dem römischen Bischof Dionysius war der alexandrinische Bischof verklagt worden, weil er „ὁμοούσιος" nicht brauchen wolle, in Rom entschuldigt sich der Angeklagte wegen des Nicht-Gebrauchs, und der römische Bischof ist es, der in seinem Schreiben das κήρυγμα τῆς μοναρχίας, das ἡνῶσθαι τῷ θεῷ τὸν λόγον und das οὐ καταμερίζειν τὴν μονάδα energisch ausgesprochen hat. Ich vermuthe also, dass man in Rom, d. h. im Abendland, von dem Streit der Dionyse her das Wort „ὁμοούσιος" behalten, es bei gegebener Gelegenheit dem Orient wieder producirt hat, und dass die Alexandriner dann auf das Wort eingegangen sind, weil sie selbst kein besseres kurzes Schlagwort zur Verfügung hatten. So erklärt es sich, dass Athanasius den Ausdruck stets als einen in der Sache zutreffenden, in der Form ihm fremden behandelt hat. Freilich ganz so weit wie Luther konnte er nicht gehen (Opp. reform. V p. 506): „Quod si odit anima mea vocem homousion et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis enim me coget uti, modo rem teneam, quae in concilio per scripturas definita est? Etsi Ariani male senserunt in fide, hoc tamen optime, sive malo sive bono animo, exegerunt, ne vocem profanam et novam in regulis fidei statui liceret." Entscheidend ist schliesslich die freilich von den Meisten verworfene Mittheilung des Sokrates (III, 7), Hosius habe bei seiner Anwesenheit in Alexandrien (vor dem nic. Concil) über οὐσία und ὑπόστασις gehandelt. Das scheint auf den ersten Blick allerdings unglaubwürdig, weil ein ὕστερον-πρότερον; allein sobald man sich der Schrift Tertullians adv. Prax. erinnert, welche die bedeutendste dogmatische Abhandlung ist, die das Abendland vor Augustin hervorgebracht hat und die Hosius nicht unbekannt gewesen sein kann, wird Alles deutlich. Kein Gedanke ist in dieser Schrift, in welcher Tertullian trotz seiner

gefährden wolle, der Wunsch, ein grosses Friedenswerk zu Stande zu bringen — es war doch etwas Neues und Grossartiges diese Lehrdeclaration [1]) der gesammten Kirche —, rissen die Conservativen, d. h. die Origenisten und die Gedankenlosen, mit sich fort. Alle unterschrieben bis auf zwei, indem sie in verschiedener Weise sich durch Mentalreservationen salvirten [2]). Die Lucianisten, bisher

---

Gegnerschaft von dem starken Eindruck des Monarchianismus auf ihn Zeugniss ablegt, deutlicher ausgeprägt als der, dass Vater, Sohn und Geist unius substantiae, d. h. ὁμοούσιοι sind (s. Bd. I S. 446 ff.). Daneben aber ist die Vorstellung klar gebildet, dass Vater, Sohn und Geist unterschiedene „personae" sind (s. z. B. c. 3: „proximae personae, consortes substantiae patris", 15: „visibilem et invisibilem deum deprehendo sub manifesta et personali distinctione condicionis utriusque"; s. auch den Begriff der „personales substantiae" in adv. Valent. 4). Diese „personae" werden von Tertullian auch „formae cohaerentes", „species indivisae", „gradus" genannt (c. 2. 8), ja selbst einfach „nomina" (c. 30), und das gibt seiner Darstellung ebenso einen monarchianischen Schein, wie den Schein einer immanenten Trinität (s. das Nähere im Anhang z. d. Cap.). Von hier stammt die Theologie des Hosius. Er kann sehr wohl neben dem „unius substantiae", welches das ganze Abendland nach der Taufformel — denn so verstand es dieselbe — bekannte (s. Hilar., de trinit. II, 1. 3; Ambros., de myster. 5 fin.), mit Tertullian bereits von „personae" gesprochen haben. Dass seine Formel: „unius substantiae tres personae" gewesen ist, wobei persona freilich mehr als species oder forma (nicht als „Wesen") aufzufassen ist, ist sehr glaublich. Hat doch auch der Abendländer Hippolyt (c. Noët. 14) von dem einen Gott und den mehreren Prosopen gesprochen, ebenso der Abendländer Sabellius und Tert. (l. c. c. 26) sagt rund: „ad singula nomina in personas singulas tinguimur." Nur das muss dahingestellt bleiben, ob Hosius „persona" wirklich schon mit „ὑπόστασις" übersetzt hat. Es ist nicht wahrscheinlich, da er in dem sog. sardicensischen Symbol ὑπόστασις = οὐσία (substantia) gesetzt hat. Dass sein Hauptstichwort μία οὐσία gewesen ist, geht auch aus seinem Brief an Narcissus von Neronias (Euseb. c. Marcell. p. 25 D) hervor.

[1]) Als solche war das Nicänum gemeint, nicht als Taufsymbol, wie die Anathematismen beweisen.

[2]) Es weigerten sich Theonas von Marmarika und Secundus von Ptolemais und wurden abgesetzt und verbannt, ebenso Arius und einige Presbyter (dem Arius wurde speciell von der Synode verboten, Alexandrien zu betreten. Sozom. I, 20). Die Ausflüchte, welche Lucianisten und Origenisten vor sich selber gemacht haben, kann man an dem Brief des Eusebius (an seine Gemeinde) studiren. Sie interpretirten ὁμοούσιος als ὁμοιούσιος oder sie erklärten wie Eusebius: μόνῳ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ὅμοιον. Das Schlimmste ist freilich, dass Eusebius seiner Gemeinde schreibt, er habe die Formel ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν verworfen, weil der Sohn ja schon vor seiner Menschwerdung existirt habe. Aber darum handelte es sich gar nicht. Πέπονθέ τι δεινόν, sagt Athanasius (de decret. 3) mit Recht von diesem Passus des Briefs.

scheinbar durch eine unauflösliche Freundschaft verbunden, waren gesinnungslos genug, ihren alten Genossen, Arius, zu opfern [1]). Er wurde als der Sündenbock verdammt, und der Kaiser, beflissen die gewonnene Einheit mit starker Hand zu schützen, befahl die Bücher des Arius zu verbrennen und seine Anhänger fortan „Porphyrianer" zu nennen, d. h. den schlimmsten Christusfeinden gleichzustellen [2]). Der alexandrinischen Gemeinde schrieb er: ὃ τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις οὐδὲν ἔστιν ἕτερον ἢ τοῦ θεοῦ γνώμη, μάλιστά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν [3]). Er verfolgte die Arianer, und die Orthodoxen haben das gebilligt. Sie sind also mit verantwortlich für die Verfolgung. Die Arianer haben später nur fortgesetzt, was die Orthodoxen begonnen hatten.

## 2. Bis zum Tode des Konstantius [4]).

Niemals wieder in der Kirchengeschichte ist ein Sieg so vollkommen und so schnell errungen worden wie zu Nicäa, und an Bedeutung kommt ihm keine andere Entscheidung der Kirche gleich. Die Sieger katten das Bewusstsein eine „στηλογραφία κατὰ πασῶν αἱρέσεων" für alle Zeiten aufgerichtet zu haben [5]), und diese Beurtheilung des Sieges ist in der Kirche herrschend geblieben [6]). Die grosse

---

[1]) Nachmals behaupteten sie freilich, sie hätten nicht die Anathematismen, sondern nur die positive Lehre des Nicänums unterschrieben (Socr. I, 14). Uebrigens wurden Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa bald darauf doch verbannt; sie waren dem Kaiser als Arianer und Intriguanten verdächtig, s. den animosen Brief Konstanstin's bei Theodoret I, 19.

[2]) Socr. I, 9; die Besitzer arianischer Bücher sollen sogar mit dem Tode bestraft werden.

[3]) L. c. Andere Schreiben Konstantin's ebendort. Das Synodalschreiben bei Theodoret I, 9. Dass Athanasius' Verehrung des nicänischen Concils keine Spur „of the mechanical theory of conciliar infallibility" zeigt, hat Gwatkin p. 50 nachgewiesen. Ueber die Verbreitung des nicänischen Beschlusses darf man sich nicht allzu grosse Vorstellungen machen. Es gab nachweisbar im Osten (s. z. B. Aphraates' Homilien) und noch mehr im Westen zahlreiche Bischöfe, die sich um den Beschluss nicht kümmerten, für welche derselbe gar nicht existirte. Im Abendland kam man erst nach dem Jahre 350 zum Nachdenken über das Nicänum und erkannte, dass es doch mehr enthielt, als eine blosse Bekräftigung des alten abendländischen Glaubens an die Monarchie.

[4]) Im Folgenden gebe ich nur eine Skizze; das Genauere gehört der Kirchengeschichte an.

[5]) Athanas. ad Afros 11 und sonst.

[6]) Bis zum Chalcedonense waren die Begriffe Homousie und Orthodoxie

Neuerung, die Erhebung zweier unbiblischer Ausdrücke zu Stichworten des katholischen Glaubens, sicherte die Eigenart dieses Glaubens. Im Grunde war nicht nur der Arianismus abgewiesen, sondern auch der Origenismus; denn das exclusive Ὁμοούσιος schied den Logos von allen geistigen Creaturen und schien so jede wissenschaftliche Kosmologie zu beseitigen.

Aber eben desshalb begann nun erst der Kampf. Das Nicänum bewirkte im Orient eine bisher beispiellose Einmüthigkeit, aber bei den Gegnern, und andererseits hatten seine Freunde für die spitze Formulirung keine rechte Begeisterung. Mit den Arianern und Origenisten machten die schismatischen Meletianer Aegyptens gemeinsame Sache; die Indifferenten und Idioten unter den Bischöfen wurden durch das Schreckbild des Sabellianismus und die unbiblische Formulirung des neuen Glaubens wider denselben gewonnen. Die Gesellschaft war noch grösstentheils heidnisch, und diese heidnische Gesellschaft nahm unverhohlen Partei für die Antinicäner; auch die Juden, immer noch einflussreich, standen auf dieser Seite. Der gewandte Sophist Asterius wusste als „Reiseprofessor“ weite Kreise für „den einen Ungezeugten“ zu interessiren. Vor Allem aber suchten die beiden Eusebius wieder Herrn der Situation zu werden. Der Eine musste bestrebt sein, sich erst wieder in den Sattel zu setzen, der Andere, das ungebrochene Ansehen seiner Person auch in der Theologie wieder zur Geltung zu bringen. Ihr gegenseitiges Verhältniss ist unklar: jedenfalls sind sie getrennt marschirt und haben vereint geschlagen [1]). Der Nikomedier hat stets zuerst an sich und dann an seine Sache gedacht; der Bischof von Cäsarea sah Wissenschaft und Theologie in der von Alexandrien her betriebenen Bewegung untergehen. Beide aber waren entschlossen, ihre Pfade von denen des Kaisers nicht zu trennen, wenn anders ihnen die Leitung desselben nicht gelingen sollte. Die grosse Masse der Bischöfe ist dementsprechend stets einfach „kaiserlich“ gewesen. Man muss es aber den strengen Arianern

geradezu identisch; der letztere enthielt nicht mehr als der erstere. So ist dem Sokrates (VI, 13) die Orthodoxie des Origenes desshalb zweifellos, weil keiner seiner vier Hauptgegner (Methodius, Eustathius, Apollinaris und Theophilus) ihm Häresie in Bezug auf die Trinitätslehre vorgeworfen habe.

[1]) Die beste Untersuchung über Eusebius von Nikomedien enthält der Artikel im Dict. of Chr. Biogr. Wir kennen Eusebius allerdings fast nur aus dem Bilde, welches die Gegner von ihm gezeichnet haben. Allein in seinen Thaten hat er sich doch selbst als ein herrschsüchtiger und verweltlichter Kirchenfürst gezeichnet, dem jedes Mittel recht gewesen ist.

während des ganzen Streites zu Lob nachsagen, dass sie, so wenig wie Athanasius, Hilarius und Lucifer, Entscheidungen der Kaiser in Glaubensachen gelten lassen wollten.

Als Konstantin in den grossen Streit eingriff, war er eben erst in den Orient gekommen. Von abendländischen Bischöfen wurde er geleitet, und das abendländische Christenthum war es, was er allein kennen gelernt hatte. So hatte er das „Friedenswerk" zu Nicäa nach einem fehlgeschlagenen Versuch, den Streit zu beschwichtigen, im abendländischen Sinne zu Stande gebracht. Aber bereits die nächsten Jahre mussten ihn lehren, dass die Grundlage, auf die er es gestellt hatte, zu schmal sei, dass sie vor Allem dem common sense des Morgenlandes nicht entspreche. Er war als Politiker klug genug, keinen Schritt zurückzuthun, aber er wusste als Politiker andererseits auch, dass jedes Gesetz seinen Inhalt nicht weniger durch die Art der Ausführung empfängt, als durch den Buchstaben. In diesem Sinne ist er — arianische Einflüsse am Hofe kamen hinzu — seit c. 328 entschlossen gewesen, unter der Hülle des Nicänums den weiteren Lehrbegriff der älteren Zeit, dessen Macht er in Asien erst kennen gelernt hatte, wieder ins Recht zu setzen, um die gefährdete Einheit der Kirche zu erhalten. Allein zu einer abschliessenden Action ist Konstantin nicht mehr gekommen. Er hat nur der antinicänischen Coalition soviel Vorschub geleistet, dass er seinen Söhnen statt einer einheitlichen Kirche eine gespaltene zurückliess. Die antinicänische Coalition war aber bereits in den letzten Jahren Konstantins eine antiathanasianische geworden. Am 8. Juni 328 hatte Athanasius, nicht ohne Widerspruch ägyptischer Bischöfe [1]), den Stuhl von Alexandrien bestiegen. Die Taktik der Coalition ging dahin, zunächst die Hauptvertreter des nicänischen Glaubens zu beseitigen, und bald erkannte man in dem jugendlichen Bischof Alexandriens den gefährlichsten. Es begann nun das Spiel gemeinster Intriguen und Verleumdungen, in welchem bald sittliche Vorwürfe schlimmster Art, bald politische Verdächtigungen die Kampfesmittel bildeten. Die leicht erregbaren Massen wurden durch die groben Schmähungen und Verwünschungen der Gegner fanatisirt, und die Sprache des Hasses, mit der man bisher Heiden, Juden und Ketzer bedacht hatte, erfüllte die Kirchen. Die Stichworte von Glaubensformeln, welche den Laien, ja selbst den meisten Bischöfen, unverständlich waren, wurden als Paniere aufgeflanzt, und

[1]) Die Sache ist im Einzelnen ganz unklar.

je mehr es gelang, die Gemüther durch sie in Athem zu halten, um so sicherer wandte sich die Frömmigkeit von ihnen ab und suchte in der Askese und in dem christlich zugestutzten Polytheismus ihre Befriedigung. In jeder Diöcese aber mischten sich persönliche Interessen, Kampf um Bischofsstühle — auch im Abendland, speciell in Rom, s. die Vorgänge i. J. 366 — und um Einfluss, in den Streit. Eine Kette blutiger Stadtrevolutionen begleitete so die Bewegung.

In dieser hat im Orient allein Athanasius wie ein Fels im Meere gestanden. Misst man ihn mit dem Masse seiner Zeit, so ist nichts Unedles oder Niedriges an ihm zu finden. Der beliebte Vorwurf hierarchischer Herrschsucht ist naiv. Sein strenges Verfahren gegenüber den Meletianern war eine Nothwendigkeit, und ein energischer Bischof, der eine grosse Sache zu vertreten hatte, konnte nur ein Herrscher sein. Dass er Jahre hindurch formell im Unrecht war, indem er seine Absetzung nicht gelten liess, ist freilich nicht zu leugnen. Er sah es als die ihm gewiesene Aufgabe an, Aegypten zu beherrschen, die Kirche des Orients nach Massgabe des richtigen Glaubens zu regeln und Einmischungen des Staates abzuwehren. Er war ein Papst, so gross und so mächtig als nur je einer gewesen ist.

Als die Söhne Konstantin's das Erbe ihres Vaters antraten, waren im Orient die Häupter der nicänischen Partei abgesetzt resp. exilirt, Arius aber gestorben [1]). Die exilirten Bischöfe durften auf

[1]) Die Daten sind in Kürze folgende: Etwa drei Jahre nach dem Nicänum — diese drei Jahre sind uns ganz dunkel (der Brief Konstantin's bei Gelas., Hist. conc. Nic. III, 1 ist wohl unecht) — beginnt Konstantin einzulenken (Einfluss der Konstantia und ihres Hofgeistlichen?). Rückberufung des Arius, Eusebius von Nikom. und Theognis (Brief der Letzteren bei Socrat. I, 14 vielleicht unecht). Eusebius erhält entscheidenden Einfluss beim Kaiser. Auf einer antiochenischen Synode 330 wird Eustathius von Antiochien, ein Hauptvertheidiger des Nicänums, auf Betrieb der beiden Eusebius (wegen Hurerei?) abgesetzt. Arius reicht beim Kaiser ein diesen befriedigendes, diplomatisch abgefasstes Glaubensbekenntniss ein (Socr. I, 26), wird völlig rehabilitirt und seine Wiederaufnahme in Alexandrien dem Athanasius angesonnen. Dieser weigert sich und es glückt ihm, die Weigerung durchzusetzen und sich selbst von den ihm seitens der Eusebianer vorgeworfenen persönlichen Anklagen zu befreien. Doch gelingt es der Coalition auf der Synode zu Tyrus 335 (nicht 336) unter dem Vorsitz des Kirchenhistorikers Eusebius, einen Beschluss auf Absetzung des Athanasius wegen angeblicher grober Ausschreitungen herbeizuführen und den Kaiser zu bereden, gegen ihn als Friedensstörer vorzugehen, nachdem noch im Jahre 334 Athanasius gegenüber der Synode von Cäsarea den Kaiser von seiner völligen Unschuld und von den groben Intriguen der meletianischen Bischöfe überzeugt hatte. Auch ein zweites Mal noch gelang es Athanasius, den Kaiser zu bewegen,

einen gemeinsamen Beschluss der Kaiser sämmtlich zurückkehren[1]) (schon im Spätherbst 337). Allein Konstantius setzte, sobald er Herr in seinem Gebiete geworden, die Politik seines Vaters fort. Er wollte die Kirche regiren wie dieser; er sah ein, dass dies im Orient nur möglich sei, wenn die nicänische Neuerung abgethan würde, und er fühlte sich nicht wie sein Vater an das Nicänum gebunden. Staatsmännischen Blick und energische Haltung kann man dem jugendlichen Monarchen, der bei aller Ergebenheit für die Kirche die Kirchenmänner niemals wie sein Bruder hat regieren lassen, nicht absprechen. Geduld und Mässigung des Vaters fehlten ihm aber, und er hatte von diesem wohl die Herrschergabe, nicht aber die Kunst, die Gemüther mit sanfter Gewalt zu lenken, geerbt. Der brutale Zug, den Konstantin in sich zu beherrschen verstand, ist im Sohne unverhüllter hervorgetreten, und die Entwickelung des Kaisers zum orientalischen Despoten machte in Konstantius einen weiteren Fortschritt[2]). Zuerst wurde Paul von Konstantinopel zum zweiten Male abgesetzt: Eusebius von Nikomedien erlangte endlich den

ein unparteiisches Gericht über ihn zu halten, indem er nach Konstantinopel eilte und persönlich dem überraschten Kaiser Vortrag hielt. Seine Gegner, unterdessen von Tyrus nach Jerusalem beordert, bekannten jetzt ausdrücklich, dass die Glaubenserklärungen des Arius und seiner Freunde genügten und schickten sich bereits an, das Nicänum in ihrer Prunkversammlung zu begraben und auch dem Freunde des Athanasius, Marcellus, den Process zu machen. Sie wurden aber vom Kaiser zur Fortsetzung ihrer Berathungen nach Konstantinopel citirt. Die schlimmsten Gegner des Athanasius leisteten allein dieser Aufforderung Folge, und es gelang ihnen, durch neue Anklagen (Anfang des Jahres 336) den Kaiser zur Verbannung des Athanasius (nach Trier) zu bewegen. Doch bleibt es mindestens zweifelhaft, ob der Kaiser ihn nicht seinen Feinden eine Zeit lang hat entziehen wollen. Sein Stuhl wurde wenigstens nicht besetzt. Marcellus, der auch an den Kaiser appellirt hatte, wurde wegen Irrlehre abgesetzt und verurtheilt. Die feierliche Einführung des Arius in die Kirche (wider den Willen des konstantinopolitanischen Bischofs Alexander) wurde gleich darauf durch seinen plötzlichen Tod vereitelt. Der Kaiser suchte seine kräftige Friedenspolitik durch Verbannung anderer „Störenfriede", wie des meletianischen Spitzführers und des neugewählten konstantinopolitanischen Bischofs Paulus, fortzusetzen, starb aber im Mai 337, seiner Meinung nach im unzweifelhaft nicänischen Glauben. Dass er die Restitution des Athanasius noch selbst beschlossen habe, behauptet sein Sohn. Quellen: ausser den Kirchenhistorikern und Epiphanius vornehmlich Athan., Apolog. c. Arian., dazu die Festbriefe, die Hist. Arian. ad monach., de morte Arii ad Serapionem, Ep. ad epp. Aeg. 19 und Euseb., Vita Constant. IV.

[1]) Ueber diesen Beschluss s. Schiller II S. 277 f.

[2]) Beste Charakteristik bei Ranke IV S. 35 ff., s. auch Krüger, Lucifer S. 4 ff., Gwatkin p. 109 sq., Schiller II S. 245 ff.

lange erstrebten Sitz. Eusebius von Cäsarea starb, und an seine Stelle rückte ein wenig achtungswerther Mann, ein Freund der Arianer, Akacius. Tumulte in Aegypten nach der Rückkehr des Athanasius erleichterten es seinen Feinden, die ihn als abgesetzt betrachteten und auf einer antiochenischen Synode die Absetzung noch einmal aussprachen, gegen ihn beim Kaiser vorzugehen. Sein energisches Auftreten in seiner Diöcese und die Heftigkeit seiner ägyptischen Freunde (Apol. c. Arian. 3—19) verschlimmerten seine Situation. Konstantius schenkte den Eusebianern Gehör, liess aber den von ihnen für Alexandrien geweihten Bischof Pistus nicht gelten. Er verfügte die Absetzung des Athanasius und schickte einen gewissen Gregor, einen Kappadocier, als Bischof nach Alexandrien, der nichts für sich hatte als die kaiserliche Gunst. Einer gewaltsamen Vertreibung kam Athanasius zuvor, indem er (Frühling 339) Alexandrien verliess und sich nach Rom begab, seine Diöcese in wildem Aufruhr zurücklassend.

Die Eusebianer waren jetzt Herren der Situation, aber eben damit war ihnen eine schwere Aufgabe gestellt. Es galt nun, das Nicänum wirklich zu beseitigen, resp. durch eine neue Formel unwirksam zu machen. Das konnte nur im Einverständniss mit dem Abendlande geschehen, und es musste so geschehen, dass man weder das eigene Votum in Nicäa Lügen zu strafen — also musste man sich den Anschein geben, nur gegen die Form, nicht aber gegen den Inhalt des Bekenntnisses vorzugehen — noch den Abendländern einen neuen Glauben zu proclamiren schien. Aus dieser Situation sind die antiochenischen Symbole und die Verhandlungen mit Julius von Rom zu verstehen. Man befand sich in einer Zwangslage, aus der man sich ohne Täuschungen nicht zu befreien vermochte. Den Glauben des Athanasius durfte man nicht antasten, so wenig wie den der Abendländer [1]). Die Verwerfung des grossen Bischofs musste also immer wieder durch persönliche Anklagen motivirt werden. In der Glaubensfrage musste Alles auf die geräuschlose Beseitigung des Homousios gestellt werden, weil es unbiblisch sei und dem Sabellianismus Raum gebe. In dieser Hinsicht war die Doctrin des Marcellus von Ancyra den Eusebianern sehr willkommen; denn sie suchten an ihr nicht ohne Recht zu zeigen, zu

[1]) So erklärt es sich, dass die Kanones der antiochenischen Synode zu hohem Ansehen gelangt sind und Hilarius (de synod. 32) die Versammlung eine synodus sanctorum genannt hat. Letzteres ist indess doch nicht ganz verständlich; wir wissen von dem Charakter und den Verhandlungen der Synode zu wenig.

welch' grundstürzenden Ergebnissen eine auf dem Homousios sich erbauende Theologie kommen müsse [1]). Allein der römische Bischof

[1]) Marcellus ist eine in der Geschichte der Theologie höchst interessante Erscheinung, aber es gelang ihm nicht mehr in der Dogmengeschichte eine Aenderung zu bewirken oder sich eine nennenswerthe Zahl von Anhängern zu verschaffen. Auf der Synode zu Nicäa hatte er zu den Wenigen gehört, welche eifrig für das Homousios eingetreten waren (Apol. c. Arian. 23. 32). Nach der Synode war er neben Eustathius zunächst der einzige litterarische Vertreter der Orthodoxie, indem er der Schrift des Arianers Asterius eine umfangreiche Abhandlung περὶ ὑποταγῆς entgegensetzte. Dieselbe, für die Wesenseinheit des Logos eintretend, zog ihm seitens der herrschenden Partei die Anklage auf Sabellianismus und Samosatenismus zu. Auf den Synoden zu Tyrus, Jerusalem und Konstantinopel beschäftigte man sich mit ihm, da er auch persönlich den Athanasius vertheidigte und der Wiederaufnahme des Arius sich widersetzte. Trotz seiner Berufung auf den Kaiser wurde er zu Konstantinopel seines Amtes als Irrlehrer entsetzt, nach Ancyra wurde ein anderer Bischof geschickt, und Eusebius von Cäsarea suchte in zwei Schriften (c. Marcell., de ecclesiast. theolog.) ihn zu widerlegen (diese Schriften sind für uns die Quelle für die Lehre M.'s). Marcellus hat die gemeinsame Lehrgrundlage des Arianismus und der Orthodoxie nicht anerkannt; er ist hinter die origenistische Lehrüberlieferung zurückgegangen (wie Paul von Samos.) und hat somit das Element beseitigt, welches (s. S. 222 f.) dem Arianismus sowohl als — in höherem Masse — der Orthodoxie Schwierigkeit machte. Sein Lehrbegriff zeigt einerseits gewisse Uebereinstimmungen mit dem der alten Apologeten (die aber mehr scheinbare sind), andererseits mit dem des Irenäus; doch lässt sich litterarische Abhängigkeit nicht nachweisen. Marcell war mit Arius darin einig, dass die Begriffe „Sohn", „Gezeugt sein" u. s. w. die Subordination des also Bezeichneten einschlössen. Aber eben desshalb lehnte er diese Begriffe für das Göttliche in Christus ab. Klar erkannte er den Irrweg der gültigen Theologie in ihrer Verflechtung mit der Philosophie; er wollte einen rein biblischen Lehrbegriff aufstellen und suchte zu zeigen, dass jene Begriffe sämmtlich in der Schrift von dem Menschgewordenen gebraucht seien (so in älterer Zeit die Meisten, z. B. Ignatius). Für das Ewig-Göttliche in Christus biete die Schrift nur einen Begriff, den des Logos (auch Ebenbild ist der Logos nur in Verbindung mit dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen); der Logos sei die Gott innewohnende Kraft, die sich in der Weltschöpfung als δύναμις ὁραστικὴ gezeigt habe, um dann erst zum Zweck der Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts personal geworden zu sein. Also der Logos an und für sich ist die ungezeugte, Gott von Ewigkeit innewohnende, schlechthin unabtrennbare Vernunft Gottes; sie beginnt ihre Actualität in der Weltschöpfung, aber sie wird erst zu einer persönlichen, von Gott unterschiedenen Erscheinung in der Menschwerdung, durch welche der Logos als das Bild des unsichtbaren Gottes sichtbar wird. In Christus ist mithin der Logos Person und Sohn Gottes geworden — eine Person, die so gewiss ὁμοούσιος τῷ θεῷ ist, als sie ja das Wirken Gottes selber ist. Nachdem aber das Werk vollbracht ist, ordnet sich der Sohn dem Vater so unter, dass Gott wieder Alles in Allem ist, da die hypostatische Gestalt des Logos nun aufhört (daher der Titel des Werks M.'s:

liess sich nicht bestechen, selbst den Marcell opferte er nicht, und die an sich nicht heterodoxen, aber nicht wahrhaftigen antiochenischen Symbole fanden bei ihm keine Billigung. Auf das vom Standpunkt der Orientalen und des Konstantius berechtigte Bestreben, dem Orient einen Glaubensausdruck zu schaffen, welcher der Ueberzeugung der Majorität mehr entsprach, hatte er keine Rücksicht zu nehmen. Das wichtigste und folgenschwerste Ergebniss der Unternehmungen der Eusebianer zu Antiochien war, dass sie sich bequemen mussten, sich vom Arianismus loszusagen, um den Occident

---

περὶ ὑποταγῆς; die Vorstellung ist alt, s. Bd. I S. 450. 618). Was aus der Menschheit Christi wird, gestand M. nicht zu wissen. Die Anstösse dieses Systems für die damalige Zeit waren, 1) dass M. nur den Menschgewordenen Sohn Gottes nannte, dass er 2) ein Ende des Reiches Christi annahm, und dass er 3) von einer Ausdehnung der untheilbaren Monas redete. Marcellus (337) zurückgerufen und (338) wieder aus seiner Diöcese vertrieben begab sich, wie Athanasius, nach Rom, und es gelang ihm, durch ein Bekenntniss, in welchem er seine Lehre verhüllte, den Bischof Julius zur Anerkennung seiner Orthodoxie zu bewegen (das Bekenntniss in dem Brief an Julius bei Epiph. h. 72, 2; die „Verhüllung“ wird von Zahn, Marcell S. 70 f., vergeblich bestritten. In dem Briefe bekennt sich M. auch zum römischen Symbol). Die römische Synode vom J. 340 erklärte ihn für rechtgläubig. Dieselbe hatte schwerlich ein volles Verständniss der Sache; viel wichtiger ist es, dass Athanasius und demgemäss auch die Synode von Sardika den M. nicht fallen liess, die letztere freilich mit der Bemerkung, die Eusebianer hätten, was er untersuchungsweise (ζητῶν) ausgesprochen, für thetisch genommen. Dass Athanasius trotz aller Vorhaltungen den M. für rechtgläubig erklärt hat, ist ein Beweis dafür, dass er nur ein Interesse gehabt hat, die auf der Wesenseinheit mit Gott beruhende Gottheit Jesu Christi. Wo er diese anerkannt sah, liess er Freiheit walten. Später freilich, als man Marcell durch seinen Schüler Photin noch mehr discreditiren konnte, ist vorübergehend eine Spannung zwischen ihm und Athanasius eingetreten. Athanasius soll ihm die Gemeinschaft verweigert und M. sich zurückgezogen haben. Athanasius hat auch (Orat. c. Arian. IV) die Theologie des M. bekämpft, aber später seinen Glauben doch wieder anerkannt. Epiphanius berichtet uns (72, 4), dass er einst den greisen Athanasius über M. interpellirt habe: Ὁ δὲ οὔτε ὑπεραπελογήσατο, οὔτε πάλιν πρὸς αὐτὸν ἀπεχθῶς ἠνέχθη, μόνον δὲ διὰ τοῦ προσώπου μειδιάσας ὑπέφηνε, μοχθηρίας μὴ μακρὰν αὐτὸν εἶναι, καὶ ὡς ἀπολογησάμενον εἶχε. Die Anhänger M.'s in Ancyra besassen auch später ein ihnen günstiges Schreiben des Athanasius (Epiph. 72, 11). Der Orient hielt aber an der Verurtheilung des Marcellus fest, und ebenso in späterer Zeit die Kappadocier — auch ein Beweis einer tiefliegenden Verschiedenheit zwischen ihnen und Athanasius. Die weitere Geschichte gehört nicht mehr hierher (s. Zahn a. a. O. und Möller, R.-Encykl. 2. Aufl. IX S. 281 f.). Marcellus ist fast hundertjährig um 373 gestorben, nachdem seine Theologie den Gegnern der Orthodoxie wiederholt gute Dienste geleistet hatte, ohne ihnen doch zur Discreditirung des Athanasius zu verhelfen.

zu gewinnen. Jener war nun allerseits in der Kirche gerichtet, aber die Eusebianer erreichten ihren Zweck doch nicht [1]).

[1]) Die Verhandlungen des Bischofs Julius und der zu Antiochien versammelten Eusebianer (Röm. Synode Herbst 340, Antiochenische Sommer und Herbst 341) sind kirchenpolitisch von hoher Bedeutung, besonders ist der Brief des Bischofs Julius an die Eusebianer nach der römischen Synode (Apol. c. Arian. 21) ein Meisterwerk. Doch kann darauf hier nicht eingegangen werden. Die vier antiochenischen Formeln (auf sie vornehmlich bezieht sich der Vorwurf des Athanasius, dass seine Gegner ihre Unsicherheit durch immer neue Glaubensformeln verriethen; s. de decret. 1, de synod. 22—32, Encycl. ad epp. Aegypt. 7 sq., Ep. ad Afros 2. 3) bei Athan., de synod. 22 sq. (Hahn § 84. 115. 85. 86). Gute Bemerkungen bei G w a t k i n p. 114 sq. Das eifrige Bestreben der Eusebianer, eine Einigung mit dem Occident zu erzielen, hing wohl auch mit der allgemeinen politischen Lage zusammen. Nach dem Untergang Konstantin's II. (Frühjahr 340) hatte sich Konstans schleunigst des ganzen Gebietes des Bruders bemächtigt. Konstantius, durch unaufhörliche, schwere Kriege an der Ostgrenze in Anspruch genommen, konnte das nicht hindern. Konstans hatte also seit 340 das entschiedene Uebergewicht im Reich. Die erste antiochenische Formel hält den Arius noch, jedoch mit der seltsamen Einschränkung, man sei ihm nicht gefolgt (πῶς γὰρ ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθήσομεν πρεσβυτέρῳ), sondern habe seine Lehre geprüft; sie beschränkt sich darauf den Sohn als μονογενῆ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρί zu bezeichnen, enthält aber bereits den antimarcellischen Satz für den Sohn: διαμένοντα βασιλέα καὶ θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. Die 2., sog. lucianische, Formel häuft bereits alle Bezeichnungen für den Sohn, die auf origenistischem Boden im Sinne seiner Gottheit möglich waren (vor Allem μονογενῆ θεόν, θεὸν ἐκ θεοῦ, ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον, τῆς θεότητος οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, θεὸν λόγον); sie nimmt dann den Zusatz wieder auf, den Eusebius zu dem Cäsareense in Nicäa vorgeschlagen hatte (s. S. 226) und formulirt gegen Marcell den Satz: τῶν ὀνομάτων οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκείαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν (NB. = οὐσίαν) καὶ τάξιν καὶ δόξαν, ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν; aber sie verwirft auch andererseits, ohne den Arius zu nennen, die zu Nicäa präscribirten arianischen Stichworte ausdrücklich. Die 3., vom Bischof von Tyana vorgelegte, ist noch stärker antimarcellisch gefärbt (Ἰ. Χρ. ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει . . . μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας), verwirft den Marcell, Sabellius und Paul Samos. namentlich, hat aber sonst statt aller anderen Bezeichnungen das nicänisch klingende: θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου. Die 4. Formel endlich, einige Monate später redigirt, wurde die definitive. Sie ist dem Nicänum möglichst nachgebildet; am Schluss sind auch einige arianische Stichworte ausdrücklich verdammt. Die wichtigsten Sätze lauten: καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός . . . . λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθινόν, am Schluss dieses Abschnitts (gegen Marcell): οὗ βασιλεία ἀκατάλυτος οὖσα διαμενεῖ εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας· ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Allen vier Formeln ist gemeinsam, dass sie mit der origenistischen Theologie verträglich sind, den

In den folgenden Jahren sind Konstantius durch den Perserkrieg die Hände gebunden gewesen, und er musste, um nicht auch an der Westgrenze seines Reiches Schwierigkeiten zu haben, seinem Bruder gefällig sein. Gleichzeitig gewann nach dem Tode des Eusebius von Nikomedien (Herbst 342) die Partei unter den Conservativen des Orients die Führung, welche auf einen Ausgleich mit dem Occident, z. Th. freilich aus politischen Gründen, wirklich bedacht war. Ein von Konstans nach Sardika berufenes, von Konstantius bewilligtes allgemeines Concil (Sommer 343) sollte die Einheit der Kirche wiederherstellen. Allein die occidentalischen Bischöfe (c. 100) wiesen die Präliminarforderung der Orientalen (c. 76), die Absetzung des Athanasius und Marcellus — beide waren in Sardika zugegen — anzuerkennen, ab, sprachen nach dem Exodus der Orientalen die Absetzung ihrer Häupter aus, erklärten nach Untersuchung die angefochtenen Bischöfe für schuldlos, resp. für orthodox, und bekannten sich zum Nicänum, in der Glaubensfrage unter Leitung des Hosius die schroffste Haltung einnehmend [1]). Dem-

---

drei letzten, dass der strenge Arianismus abgelehnt ist. Die 4. ist dem Kaiser Konstans durch eine Deputation in Gallien übergeben worden. Man darf übrigens nicht vergessen, dass die Eusebianer formell sich auf dem Boden des Nicänums gehalten haben; s. Hefele I S. 502 ff.

[1]) Sardika lag im Gebiet des Konstans. Die bedeutendsten Bischöfe des Ostens waren zugegen. Die Leitung hatte Hosius (Histor. Arian. 15). Eine von Einigen verlangte Declaration des Nicänums ist nicht erfolgt (Athan. Tom. ad Antioch. 5 gegen Socrat. II, 20); aber die am Schluss des encyklischen Schreibens sich findende Darlegung des Glaubens, obgleich nicht als officielle Kundgebung zu betrachten, ist ein Actenstück, dessen Bedeutung bisher nicht genügend geschätzt ist. Sie stammt von Hosius und Protogenes von Sardika und ist der unzweideutigste Ausdruck der abendländischen Anschauung in der Sache — so unzweideutig, dass er selbst den orthodoxen Orientalen augenscheinlich bedenklich erschienen ist (die Formel bei Theodoret II, 8, lat. Uebersetzung von Maffei aufgefunden). Erstlich findet sich hier der Satz: μίαν ὑπόστασιν. ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι (für ὑπόστασιν steht im Lateiner „substantiam"). τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Καὶ εἰ ζητοῖεν, τίς τοῦ υἱοῦ ἡ ὑπόστασίς ἐστιν, ὁμολογοῦμεν ὡς αὕτη ἦν ἡ μόνη τοῦ πατρὸς ὁμολογουμένη. Zweitens ist die Lehre vom Sohne so gefasst, dass man es sehr wohl begreift, warum die Occidentalen sich geweigert haben, den Marcell zu verurtheilen; es finden sich Wendungen, die der marcellischen Doctrin nahe kommen (lehrreich ist hier eine Vergleichung mit der Christologie des Prudentius). — Für abgesetzt erklärt wurden unter Anderen Ursacius und Valens, deren Bisthümer im Gebiet des Konstans lagen, die aber arianisch gesinnt waren. Ueber die Kanones und Actenstücke der Synode handelt Hefele, a. a. O. S. 533 ff., sehr ausführlich.

gegenüber verfassten die in dem benachbarten Philippopolis zusammengetretenen Bischöfe (datirt: Sardika) ein Rundschreiben, in welchem sie die Ungesetzlichkeit des Verfahrens ihrer Gegner darlegten und den Glauben wesentlich identisch mit der 4. antiochenischen Formel bekannten [1]).

Die Versuche des Konstantius, den Beschlüssen seiner Bischöfe Kraft zu verleihen [2]), blieben stecken; ja das schamlose Unternehmen, den zwei von Sardika nach Antiochien zu Konstantius deputirten und mit Empfehlungsschreiben des Konstans versehenen abendländischen Bischöfen (sie sollten die Rückberufung der verbannten Bischöfe erwirken) eine Falle zu stellen, schlug zu Gunsten derselben aus [3]). Konstantius schenkte, so scheint es wenigstens, seiner eigenen Partei eine Zeit lang kein rechtes Vertrauen (oder fürchtete er seinen Bruder zu reizen?). Diese hat in einer langathmigen Formel zu Antiochien (Sommer 344) noch einmal ihre Rechtgläubigkeit und das Minimum ihrer Forderungen dem Abendlande zu insinuiren versucht [4]). Dort verwarf man zwar auf den beiden

---

[1]) Vor Allem wiederholten die Eusebianer ihren alten Satz, dass die Absetzungsdecrete einer Synode in Bezug auf Bischöfe irreformabel seien. Ebenso hielten sie die Anklagen gegen Marcell (auf Irrlehre) und gegen Athanasius (auf grobe Ausschreitungen) aufrecht. Man wolle etwas ganz Neues einführen, „ut orientales episcopi ab occidentalibus iudicarentur"; aber wer zu Marcell und Athanasius halte, sei verdammt. Die Glaubensformel (Hilarius, Fragm. III und de synod. 34) weicht von der 4. antiochenischen wenig ab, verurtheilt also den Arianismus. Formell waren die Orientalen Athanasius gegenüber im Recht.

[2]) Histor. Arian. 18. 19.

[3]) Histor. Arian. 20; Theodoret II, 9. 10. Der Bischof Stephanus von Antiochien, der den Streich versucht hatte, wurde abgesetzt.

[4]) Das Motiv für die Aufstellung der neuen Formel war — durch fast völliges Entgegenkommen in der Glaubensfrage die Abendländer zum Nachgeben in der Personenfrage zu bewegen (Ekthesis makrostichos, s. Athan., de synod. 26; Socrat. II, 19). Sie beginnt mit der 4. antiochenischen Formel, dann folgen ausführliche Erläuterungen des Glaubens gegen die Arianer, Sabellianer, Marcell und Photin, der hier zum ersten Mal genannt ist. Trotz der Polemik gegen den Satz des Athanasius (doch ist er nicht genannt), dass der Sohn οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει gezeugt sei, bezeichnet diese Formel das denkbar grösste Entgegenkommen der Eusebianer. Sie betonen auf's Schärfste die Einheit der einen Gottheit (c. 4): οὔτε μήν, τρία ὁμολογοῦντες πράγματα καὶ τρία πρόσωπα (man beachte, dass die Bischöfe den Ausdruck drei „Usien oder Hypostasen" vermeiden und das abendländische πρόσωπον brauchen, welches durch Sabellius discreditirt war) τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁ. πνεύματος κατὰ τὰς γραφάς, τρεῖς διὰ τοῦτο θεοὺς ποιοῦμεν, und sie haben sich in c. 9 so ausgesprochen, dass die Worte als eine tadellose Paraphrase des Homousios gelten müssen. Es

Synoden zu Mailand (345. 347) die Lehre des Photin von Sirmium, der in überraschender Weise aus der Doctrin Marcell's einen adoptianischen Lehrbegriff entwickelt hatte [1]), blieb aber sonst fest, und das Schiff der Eusebianer schien bereits so gefährdet, dass zwei Spitzführer derselben, Ursacius und Valens, es vorzogen, zur Gegenpartei überzugehen und ihren Frieden mit Athanasius zu schliessen [2]). Konstantius, von den Persern auf das Härteste bedrängt, suchte um

---

sind genau dieselben Ausdrücke, die Athanasius zur Beschreibung des Verhältnisses von Vater und Sohn gebraucht hat. Aber „Homousios" fehlt; dagegen findet sich hier m. W. zum ersten Male: κατὰ πάντα ὅμοιον. Sokrates hat II, 20 zur form. macrostich. treuherzig bemerkt: ταῦτα οἱ κατὰ τὰ ἑσπέρια μέρη ἐπίσκοποι διὰ τὸ ἀλλογλώσσους εἶναι καὶ διὰ τὸ μὴ συνιέναι οὐ προσεδέχοντο, ἀρκεῖν τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν λέγοντες. — Ueber die Acten einer Kölner Synode, aus denen hervorgeht, dass der nach Antiochien von Sardika gesandte Bischof Euphrates von Köln nachmals zum Arianismus abgefallen ist, s. Rettberg (K.-G. Deutschlands I S. 123 ff.) und Hauck (K.-G. Deutschlands I S. 47 f.), die gegen die Echtheit, Friedrich (K.-G. Deutschlands I S. 277 ff.) und Söder (Stud. u. Mitth. aus d. Bened. Orden 4. Jahrg. I S. 295 f. II S. 344 f., 5. Jahrg. I S. 83 f.), die für dieselbe sind.

[1]) Photin von Sirmium, ein Landsmann und Schüler Marcell's, bildete den Lehrbegriff des Meisters so aus, dass er die ἐνέργεια ὁραστική Gottes auch nicht in Jesus Christus zu einer Hypostase verdichtet vorstellte (oder wenn zu einer Hypostase, dann zu einer rein menschlichen — die Sache ist nicht ganz deutlich). Er hielt also an der Einpersönlichkeit Gottes streng fest und sah demgemäss in Jesus, wie Paul von Samosata, einen wunderbar geborenen (Zahn, a. a. O. S. 192 bestreitet das ohne Grund), von Gott vorherbestimmten Menschen, der vermöge seiner sittlichen Entwickelung zu göttlicher Würde gelangt ist. Hier liegt also der letzte, in sich consequente Versuch vor, den christlichen Monotheismus zu wahren, die philosophische Logoslehre völlig abzuthun und das Göttliche in Christus als eine göttliche Wirkung aufzufassen. Allein dieser Versuch war nicht mehr zeitgemäss; Photin wurde von allen Seiten der Irrlehre geziehen (seine Schriften sind untergegangen; vgl. über ihn die zerstreuten Angaben bei Athanasius, Hilarius, den Kirchenhistorikern, Epiph. h. 72 und die Anathematismen verschiedener Synoden, s. auch Vigilius Taps. adv. Arian., Sabell. et Photin.). Die beiden Mailänder Synoden, deren Datum nicht ganz sicher ist, haben ihn verdammt; ebenso eine sirmische Synode der Eusebianer, die vielleicht schon 347 gehalten worden ist. Doch blieb er, von seiner Gemeinde hoch angesehen, bis 351 im Amte. Dass übrigens das makrostichische Bekenntniss der Orientalen nicht so orthodox genommen werden darf, wie es seinem Wortlaute nach erscheint, zeigt die Thatsache, dass die mit demselben in den Occident deputirten orientalischen Bischöfe sich zu Mailand geweigert haben, den Arianismus mit zu verdammen (Hilarius, Fragm. V.).

[2]) Die Documente ihres heuchlerischen, lediglich von der Politik ihnen angerathenen Uebertritts und ihrer vollen Anerkennung des Athanasius s. bei Athanas. Apol. c. Arian. 58, Hilar., Fragm. II.

jeden Preis Frieden in der Kirche zu schaffen und gestattete sogar dem Schützling seines Bruders, Athanasius, auf seine Bitte die Rückkehr nach Alexandrien (Octob. 346), wo Gregorius unterdess (Juni 345) gestorben war [1]). Mit Jubel wurde der Bischof in seiner Stadt begrüsst. Kraftlos blieb der Protest der Synode der Orientalen zu Sirmium (1. sirmische Synode). Ein grosser Theil der orientalischen Bischöfe war des Streites selbst müde, und fast schien es, als bilde die vom Occident verweigerte Verurtheilung des Marcellus neben dem Wort ὁμοούσιος nunmehr wirklich den einzigen Stein des Anstosses [2]).

Allein der Tod Konstans' (350) und die Besiegung des Usurpators Magnentius (353) änderten Alles. Hatte Konstantius sich in den letzten Jahren nothgedrungen vor den Bischöfen, seinen Unterthanen, beugen müssen, welche seinen verstorbenen Bruder

---

[1]) Schiller (a. a. O. S. 282): „Thatsächlich wollte Konstans eine Art Suprematie seinem Bruder gegenüber begründen, die in geistlichen Angelegenheiten durch den Bischof von Rom geübt werden sollte. Auf seine Unterstützung pochend kehrten abgesetzte Bischöfe, ohne die Genehmigung des Kaisers erhalten zu haben, eigenmächtig in ihre Diöcesen zurück. Direct in Konstantius' Souveränetät griff die von der Synode beschlossene Restitution des Athanasius ein . . . Aber Konstans wusste die augenblickliche Persernoth wieder so geschickt zu benutzen, dass sein Bruder nachgab." In der That ist die Rückberufung des Athanasius dem Konstantius lediglich aufgezwungen worden, und Jener stand damals seinem Kaiser nicht als Unterthan, sondern als feindliche Macht, mit der er pactiren musste, gegenüber. In den Schriftstücken des Konstantius, die Rückberufung anlangend, ist das natürlich verhüllt. Besonders charakteristisch ist, dass Athanasius erst nach wiederholten Einladungen persönlich bei Konstantius erschienen ist; s. vor Allem Apol. c. Arian. 51—56, Hist. Arian. 21—23.

[2]) Eine Synode von Jerusalem (346) unter Maximus hat Athanasius wirklich als Mitglied der Kirche anerkannt (Apol. c. Arian. 57). Die Katechesen Cyrill's zeigen den Standpunkt der orientalischen äussersten Rechten; sie ruhen allerdings auf Orig. de princip., aber sie drücken ehrlich den christologischen Standpunkt der formula macrostichos aus; nur das ὁμοούσιος fehlt, in der Sache ist Cyrill orthodox. Scharf und sehr animos ist die Polemik gegen Sabellius und Marcellus (Catech. 15, 27); der Arianismus wird auch widerlegt, aber ohne Namensnennung. Juden, Samaritaner und Manichäer sind die Hauptgegner, und ängstlich bemüht sich Cyrill, überall für die Formeln, die er braucht, die biblische Grundlage aufzuweisen. Die Katechesen Cyrill's sind ein werthvolles Document für die Thatsache, dass es unter den orientalischen Gegnern der nicänischen Formel Bischöfe gegeben hat, welche bei voller Anerkennung, dass der Arianismus im Unrecht sei, sich nicht entschliessen konnten, eine Lehrformulirung zu brauchen, welche als eine Quelle unaufhörlichen Streits erschien und dazu unbiblisch war.

beherrscht hatten, so war er jetzt als Alleinherrscher mehr wie je entschlossen, die Kirche zu regieren und die Demüthigungen, die er erlitten, heimzuzahlen [1]). Schon im J. 351 hatten sich die Orientalen zu einer gemeinsamen Action zu Sirmium (2. Synode) wieder zusammengethan, und Ursacius und Valens traten schleunig zu ihnen zurück [2]). Nun galt es, das widerspenstige Abendland zu beugen. Mit Weisheit ging Konstantius vor, aber was er wollte, setzte er mit allen Schrecken durch. Er verlangte nur die Verdammung des Athanasius, seines Todfeindes, als eines Rebellen, die Glaubensfrage absichtlich zurückstellend. Zu jener nöthigte er die abendländischen Bischöfe zu Arles (353) und Mailand (355), die Synoden terrorisirend. Die moralische Niederlage der Abendländer war kaum geringer als die der Orientalen zu Nicäa. War auch die grosse Mehrzahl des Streites unkundig, wurde sie auch nicht zu einer neuen Glaubensformel gezwungen, so konnte den Einsichtigeren doch nicht verborgen sein, dass die angesonnene Verwerfung des Athanasius mehr bedeute als eine Personenfrage. Die wenigen Bischöfe, die sich weigerten, wurden abgesetzt und exilirt [3]). Im Febr. 356 wurde

[1]) Dass Konstantius vorher Besorgnisse gehegt hat, Athanasius werde sich für Magnentius erklären, nimmt Schiller (S. 283 f.) an. Daher sein freundlicher Brief an Athanasius nach dem Tode des Konstans, Hist. Arian. 24.

[2]) Hier wurde Photin abgesetzt. Das Symbol dieser Synode, die erste sirmische Formel (bei Athan., de synod. 27, Hilar., de synod. 38 und Socr. II, 30), ist identisch mit der 4. antiochenischen Formel, aber zahlreiche Anathematismen sind hinzugefügt, in welchen Formeln wie „zwei Götter“ (2), „πλατυσμὸς τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ υἱὸς“ (7), „λόγος ἐνδιάθετος ἢ προφορικός“ (8) verdammt und bereits mehrere Auslegungen von Bibelstellen als häretisch gebrandmarkt sind (11. 12. 14—18). Die Subordination des Sohnes ist in diesem sonst dem Nicänum sehr nahe stehenden Symbol ausdrücklich (18) bekannt. Die Anathematismen 20—23 beschäftigen sich mit dem h. Geist. Nr. 19 wird die Formel ἓν πρόσωπον abgewiesen. Nr. 12. 13 verneinen die Leidensfähigkeit des göttlichen Elements in Christus. Man sieht, dass neue Fragen aufgetaucht sind.

[3]) Unter den abendländischen Bischöfen gab es — von Pannonien abgesehen — fast nur Orthodoxe. Die Synoden — zu Arles war es eine Provincialsynode, zu Mailand ein allgemeines, aber wahrscheinlich schlecht besuchtes Concil — wurden auch von dem neuen Papst Liberius (seit 352) betrieben, endeten aber ganz gegen seinen Willen. Beste Darstellung bei Krüger, Lucifer S. 11—20. Zu Arles blieb nur Paulin von Trier fest und wurde nach Phrygien exilirt, selbst die päpstlichen Legaten gaben nach. Zu Mailand wurden Lucifer und Eusebius von Vercelli exilirt, auch Dionysius von Mailand, obgleich er in die Verdammung des Athanasius gewilligt hatte. Bald darauf mussten Hosius, Liberius und Hilarius ihnen ins Exil folgen. In Mailand hat Konstantius wirklich die Kirche regiert, aber mit brutalem Schrecken. Charakteristische Aeusserungen von ihm in Lucifer's Schriften und bei Athanasius.

dem Athanasius der Absetzungsbefehl übermittelt. Nur der Gewalt nachgebend, entwich er in die Wüste, unerreichbar für den Kaiser; Aegypten war im Aufruhr, der aber vom Kaiser blutig unterdrückt wurde [1]). Die Einheit der Kirche war hergestellt; sie war vor Allem in die kaiserliche Botmässigkeit zurückgeführt. Jetzt besannen sich freilich die orthodoxen Bischöfe, die mit Konstans' Hülfe so viel einst erreicht hatten, darauf, dass Kaiser und Staat sich nicht in die Religion mischen dürften. Konstantius wurde der „Antichrist" für die, welche ihn wie seinen Vater und wie den Bruder gepriesen haben würden, wenn er ihnen seinen Arm geliehen hätte [2]).

Der politische Sieg der orientalischen Bischöfe führte aber alsbald ihren Zerfall herbei; denn nur unter dem Druck des Occidents, sowie in der Bekämpfung des Athanasius und des Wortes „ὁμοούσιος" waren sie einig gewesen. Vor Allem trat der strenge, aggressive Arianismus wieder hervor. Aëtius und Eunomius, aristotelisch-dialektisch gebildete, muthige Theologen, Gegner der platonischen Speculation, gaben ihm den schärfsten Ausdruck, lehnten alle Vermittelungen ab und trugen kein Bedenken, die Umsetzung der Religion in Moral und Syllogistik offen zu proclamiren. Die Formeln, die sie und ihre Anhänger (Aëtianer, Eunomianer, Exukontianer, Heterousiasten, Anomöer) vertraten, lauteten: „ἑτερότης κατ' οὐσίαν", „ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν". Wenn sie zugestanden, dass der Sohn den Vater vollkommen erkenne, so war dies keine Concession, sondern ein Ausdruck dafür, dass überhaupt kein Mysterium die Gottheit umhülle, die vielmehr von jedem richtig belehrten Menschen vollkommen erkannt werden könne. Auch die Behauptung, dass der Logos von seiner Schöpfung her die höhere Würde habe (nicht erst durch

---

[1]) Gegen Athanasius war schon in letzten Jahren wieder unablässig gewühlt worden; s. Socr. II, 26, Sozom. IV, 9, Athan., Apol. ad Const. 2 sq. 6 sq. 14 sq. 19 sq. Er begab sich in die Wüste, scheint sich aber auch später in Alexandrien selbst im Versteck gehalten zu haben. Den auf seinen Kopf gesetzten Preis wollte Niemand verdienen. Mehrere Schriften von ihm aus dieser Zeit. Sein Nachfolger Georgius stand in Alexandrien ziemlich isolirt.

[2]) Die Losung der „Unabhängigkeit" der Kirche vom Staat wurde jetzt von Athanasius, Hilarius und vor Allem von dem heissblütigen Lucifer ausgegeben. Hilarius, der erst um 355 auftaucht, kam schnell zu hohem Ansehen. Er ist der erste Theologe des Abendlandes, der in die Geheimnisse des Nicänums eindringt, bei aller Abhängigkeit von Athanasius ein eigenthümlicher Denker, der den alexandrinischen Bischof als Theologe übertroffen hat. Ueber seine Theologie s. die Monographie von Reinkens, sowie Möhler a. a. O. S. 449 ff. und Dorner.

Bewährung), sollte keine Abschwächung sein, sondern der Ausdruck dafür, dass Gott der Schöpfer jedem Wesen sein Mass zugetheilt habe [1]). Dieser Partei stand ablehnend die grosse Mehrzahl der orientalischen Bischöfe gegenüber, in deren Mitte die origenistischen Formeln in sehr mannigfaltiger Mischung herrschten. Die alte, verschiedener Deutung fähige Losung des „unveränderlichen Ebenbildes" empfing aber im Gegensatz zum strengen Arianismus und auf Grund der antiochenischen Formeln mehr und mehr die Präcision, dass der Sohn auch in Ansehung der Usie, nicht nur des Willens, mit dem Vater gleichbeschaffen sei (ὅμοιος κατὰ πάντα καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν), und dass seine Zeugung kein mit der Schöpfung identischer Act sei. Die Gleichheit der Qualitäten von Sohn und Vater wurde hier mehr und mehr anerkannt; dagegen die substantielle Einheit lehnte man ab, um nicht auf die Bahn des Marcellus zu gerathen, d. h. man schritt noch immer nicht, wie Athanasius, von der Einheit zum Geheimniss der Zweiheit vor, sondern man ging von der Zweiheit aus und suchte die Einheit durch die vollkommene Gleichsetzung von Vater und Sohn zu erreichen. Man hatte also noch immer einen θεὸς δεύτερος und schloss demgemäss die volle Wesensgemeinschaft aus. Die Führer dieser Homöusianer (auch Semiarianer genannt) waren Georgius von Laodicea, Eustathius von Sebaste, Eusebius von Emesa, Basilius von Ancyra u. A.

Dem Kaiser musste Alles daran liegen, die Einheit zwischen den bisher Vereinigten aufrecht zu erhalten; allein das war um so schwieriger, als die Homöusianer ihren Lehrbegriff mehr und mehr so ausbildeten, dass sie selbst auf nicänisch gesinnte Abendländer, die im Orient im Exil weilten, Eindruck machten [2]). Dem Konstantius ergebene, lediglich das kaiserliche und das Reichs-Interesse vertretende Bischöfe suchten nun durch eine möglichst unbestimmte Formel Arianer und Semiarianer zu einigen (Ursacius, Valens, Akacius von Cäsarea, Eudoxius von Antiochien). Hatte

---

[1]) Einer eingehenden Darstellung der Theologie des Aëtius und Eunomius bedarf es nach den Ausführungen über die Theologie des Arius nicht mehr; denn sie ist nichts anderes als consequenter Arianismus, s. über die Ἔκθεσις πίστεως und den Ἀπολογητικός des Eunomius Fabricius-Harless T. IX. Charakteristisch ist die Ablehnung aller Vermittelungsformeln.

[2]) So auf Hilarius, wie dessen Schrift de synodis beweist. Sehr charakteristisch ist, dass Lucifer, der strengste Nicäner, sich über die Bedeutung der Formeln ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος niemals klar geworden ist, s. Krüger S. 37 f.

man bis 356 das Nicänum eigentlich nur umgangen, so sollte jetzt endlich offen ein Bekenntniss wider das Nicänum aufgestellt werden. Die blosse Gleichbeschaffenheit sollte das dogmatische Stichwort werden, mit Weglassung aller näheren Bestimmungen unter Berufung auf das unlösbare Geheimniss, welches die h. Schriften darbieten (ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς). Diese geschickte Formel, neben welcher freilich die Subordination ausdrücklich betont wurde, überliess es Jedem, sich den Umfang der Qualitäten von Vater und Sohn, welche gleichartig seien, beliebig zu denken: das ὅμοιος schliesst das ἀνόμοιος nicht nothwendig aus, aber auch nicht das ὁμοιούσιος. Schon auf der 3. Synode zu Sirmium (357), nachdem Konstantius, Rom besuchend, seine Feinde niedergeworfen hatte, wurde von abendländischen Bischöfen eine Formel aufgestellt, wie sie concilianter (dem Arianismus gegenüber) nicht gedacht werden kann. Sie ist im Beisein des Kaisers, der unter dem Einfluss seiner Gemahlin mehr und mehr arianische Sympathien gewann, proclamirt worden (2. sirmische Formel) [1]). Allein die Schwenkung nach Links liessen sich die zu Ancyra versammelten Bischöfe — welch' ein Wechsel: Orientalen vertraten jetzt die Reinheit der Lehre gegen arianisirende Occidentalen! — nicht gefallen (358) [2]). Der Deputation dieser

[1]) Das Bekenntniss bei Hilar., de synod. 11, Athan. de synod. 28, Socr. II, 30. Valens, Ursacius und Germinius von Sirmium hatten die Leitung. Die Worte ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος werden — als unbiblisch und weil Niemand die Zeugung des Sohnes aussagen könne — verboten. Dass der Vater grösser, der Sohn subordinirt sei, wird festgestellt. Auch hier ist das christologische Problem bereits berührt. Hilarius nennt die Formel blasphemisch. Sie bezeichnet den Wendepunkt in dem langen Streit insofern, als sie die erste offene Bestreitung des Nicänums ist (gegen sie hat Phöbadius den Tractat de filii divinit. geschrieben, welcher streng abendländisch-nicänisch ist und sich so von dem concilianten Werk des Hilarius de synodis deutlich unterscheidet, s. über denselben Gwatkin p. 159 sq.). Die orientalischen Gesinnungsgenossen (Akacius und Uranius von Tyrus) der Hofbischöfe haben auf einer antiochenischen Synode (358) diesen ihren Dank votirt. Hosius hat die 2. sirmische Formel unterschrieben (Socr. II, 31).

[2]) Aëtius stand bei Eudoxius von Antiochien in hoher Gunst, und seine Schüler rückten in die morgenländischen Bisthümer. Das Manifest von Sirmium erschien wie ein Toleranzedict für den strengen Arianismus. Ihm gegenüber haben sich auf Anregung des Georgius von Laodicea einige Semiarianer auf der Synode zu Ancyra zusammengethan. Das umfangreiche Synodalschreiben von Ancyra (Epiph. h. 73, 2—11, s. Hilar. de synod.) bezeichnet den Uebergang der Semiarianer zu der Betrachtung, welcher die Nicäner entgegenkommen konnten. Es hat seinen Widerhall in den Schriften des Hilarius und Athanasius de synodis (358—359) gefunden. Die

Synode gelang es, bei Konstantius den Einfluss der Arianer zu paralysiren und auf der 4. Synode zu Sirmium (358) ihre Grundsätze zu behaupten, welchen der Kaiser Nachdruck verlieh [1]). Allein der Sieg der von Basilius Ancyranus geführten Homöusianer war von kurzer Dauer. Der Kaiser sah ein, dass weder Nicänern, noch Semiarianern, noch Arianern die Kirche ausgeliefert werden könne. Der Bund zwischen den beiden Erstgenannten, den Hilarius so eifrig betrieb, war noch nicht perfect. Eine grosse Synode sollte den kaiserlichen Willen declariren, auf den Einfluss zu gewinnen Homöusianer und Arianer um die Wette arbeiteten, mit dem aber, leitend und

---

Semiarianer stellten sich in Ancyra auf den Boden der 4. antiochenischen (philippopeler und ersten sirmischen) Formel, aber sie erklärten, dass der neue Arianismus Präcisionen nothwendig mache. Die wichtigsten sind folgende Erklärungen: 1) Schon der Vatername zeige an, dass Gott Urheber einer ihm gleichbeschaffenen Substanz (αἴτιος ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας) sein müsse: πᾶς πατὴρ ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας νοεῖται πατήρ — damit ist die Beziehung von Logos-Sohn und Weltidee gesprengt —, 2) die Bezeichnung „Sohn" schliesse alles Geschöpfliche aus und involvire die volle ὁμοιότης, 3) der „Sohn" sei somit Sohn im eigentlichen und einzigartigen Sinn — damit ist die Analogie mit den Menschen als Gottessöhnen aufgehoben. Die Wesensgleichbeschaffenheit wird ferner biblisch begründet, und in den 19 Anathematismen sind neben dem Sabellianismus alle Formeln verworfen, welche hinter der Wesensgleichbeschaffenheit zurückbleiben. Zuletzt ist aber auch „ὁμοούσιος" nebst dem charakteristischen Zusatz: „ἢ ταυτοούσιος" mit dem Anathema belegt, d. h. die substanzielle Wesens e i n h e i t ist als sabellianisch abgelehnt. Die Conservativen des Ostens haben hier unzweifelhaft eine Schwenkung gemacht. An die Stelle der weitschichtigen, kosmologisch-soteriologisch bedingten, origenistisch-lucianisch-eusebianischen Formeln ist eine präcise Lehre getreten.

[1]) Der Sieg der Semiarianer am Hofe ist eine Wendung, die für uns unklar ist. Die Thatsache ist unbestreitbar. Die 3. sirmische Formel (auf der 4. sirmischen Synode) ist identisch mit der 4. antiochenischen. Dass Konstantius auf diese zurückgriff, ist vielleicht daraus zu erklären, dass die römischen Wirren ihn nöthigten, den Liberius dorthin zurückzusenden, dass er aber von diesem höchstens die Unterschrift unter jene Formel, nicht aber unter das Manifest v. J. 357 zu erlangen hoffen durfte. Er erlangte sie wirklich, d. h. Liberius unterschrieb mehrere ältere Glaubensformulare, die aus der Zeit stammten, in welcher man das Nicänum nur indirect angegriffen hatte. Aber nicht nur Liberius erkaufte damals seine Freiheit, sondern es handelte sich wirklich vorübergehend um einen allgemeinen Sieg der Homöusianer, den diese auch rücksichtslos ausgebeutet haben, nachdem sich alle in Sirmium anwesenden Bischöfe, auch Ursacius und Valens, zur Unterschrift der Synodaldecrete hatten entschliessen müssen. Eudoxius von Antiochien und Aëtius, dazu 70 Anomöer, wurden auf Betreiben des Basilius von Ancyra verbannt und viele Gewaltsamkeiten vollführt. Ob eben diese dann wieder einen raschen Umschwung beim Kaiser hervorgerufen haben, steht dahin.

geleitet, die Homöer allein zusammentrafen (Ursacius, Valens, Marcus von Arethusa, Auxentius von Mailand, Germinius von Sirmium). Die vierte sirmische Formel (359), ein kaiserlicher Cabinetsbefehl und ein politisches Meisterstück, sollte die Vorlage für die Synode bilden [1]). Diese wurde, weil die Verhältnisse in West und Ost zu verschieden lagen, nach Rimini und Seleucia berufen. Im Mai 359 versammelten sich mehr als 400 abendländische Bischöfe zu Rimini. Sie waren angewiesen, nur über den Glauben zu verhandeln und vor erzielter Einigung die Synode nicht zu verlassen. Allein den kaiserlichen Vertrauensmännern gelang es nicht, die grosse Mehrheit der Synodalen zur Annahme der sirmischen Formel zu bewegen, vielmehr stellten sich die Bischöfe auf den in den letzten Jahren verlassenen Boden von Nicäa, verwarfen den Arianismus und erklärten die Freunde desselben für abgesetzt. Allein als sie die Bestätigung des Kaisers für ihre Beschlüsse durch eine Deputation nachsuchten, fanden sie kein Gehör. Die Deputation wurde nicht vorgelassen, erst festgehalten, dann nach Nice in Thracien gebracht, wo sie endlich sich gefügig erwies, eine Formel (die niceische) zu unterschreiben, welche allerdings wesentlich identisch mit dem

---

[1]) Die Synode sollte endlich den allgemeinen Frieden bringen; der Kaiser soll anfangs beabsichtigt haben, sie nach Nicäa zu berufen (Soz. IV, 16), dann war Nikomedien in Aussicht genommen; allein ein Erdbeben zerstörte es. Nun dachte man — damals war noch immer Basilius von Ancyra einflussreich — wieder an Nicäa. Schliesslich siegte die Gegenpartei, und der Plan der Theilung der Synode ging durch. Aber diese Gegenpartei, war es jetzt auch, welche alle Parteien in einem homöischen Bekenntniss vereinigen wollte und dafür die Genehmigung des Kaisers gewann. Die wirkliche Folge aber war, dass Homöer und Anomöer einerseits, Homöusianer und Homousianer andererseits mehr und mehr zusammengingen; hatte doch bereits Hilarius, im Osten weilend, seinen gallischen Landsleuten auseinandergesetzt, dass man mit ὁμοούσιος ebenso wie mit ὁμοιούσιος auch einen „unfrommen" Sinn verbinden könne. Die beim Kaiser versammelten Bischöfe componirten jetzt für die Synode im Voraus ein Bekenntniss, welches, da auch Semiarianer anwesend, als eine Vermittelung zwischen homöischer und homöusianischer Fassung gelten kann. Es wurde vom Kaiser gebilligt (4. sirmische Formel, 22. Mai 359); aber schon bei den Unterschriften zeigte es sich, dass man es verschieden interpretirte. Die Stichworte lauteten: ὅμοιον πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς — ὅμοιον κατὰ πάντα ὡς αἱ ἁγίαι γραφαὶ λέγουσιν. Valens unterschrieb, indem er dabei nur das Wort ὅμοιον ohne κατὰ πάντα wiederholte, Basilius, indem er ausdrücklich bemerkte, dass πάντα auch das Sein einschliesse. Die Formel findet sich bei Athan., de synod. 8, Socrat. II, 37; s. Sozom. IV, 17. Die dogmatische Abhandlung des Basilius bei Epiph. h. 73, 12—22 bezieht sich auf diese Formel, welche Athanasius (de synodis) schon desshalb verspottet hat, weil sie datirt ist, d. h. ihre Neuheit an der Stirne trägt.

Bekenntniss war, welches die Abendländer zwei Jahre früher zu Sirmium (3. Synode 357) selbst aufgestellt hatten („der Sohn ist dem Vater ähnlich — κατὰ πάντα fehlt — nach der Schrift"). Mit diesem Actenstück in der Hand begaben sich Ursacius und Valens nach Rimini, die Deputirten mit sich nehmend, und machten endlich die dortige Versammlung durch Drohung und Beredung willig, die Formel zu acceptiren, in die man zwar die Homöusie, nicht aber die Homousie hineininterpretiren konnte [1]). Im Herbst 359 trat die orientalische Synode in Seleucia zusammen. Die Homöusianer, mit denen bereits einige Nicäner gemeinsame Sache machten, hatten die Oberhand. Doch war die Minorität, welche für die sirmische Formel eintrat, die Aehnlichkeit festhielt, aber auf den Willen beschränkte, unter der Führung des Akacius und Eudoxius nicht unbedeutend. Es kam in der Synode zum offenen Bruch. Die Majorität setzte schliesslich die Häupter der Gegenpartei ab [2]). Allein am Hofe lag auch für den Orient die Entscheidung. Der Kaiser, von allen Seiten bestürmt, war entschlossen, die strengen Arianer preiszugeben — Aëtius wurde verbannt, seine homöischen Freunde mussten ihn verlassen —, aber die Formel von Nice auch den Orientalen zu dictiren. Ihre Vertreter liessen sich endlich zur Anerkennung derselben herbei [3]), und auf der Synode zu Konstantinopel (360) wurde das Ergebniss proclamirt und das homöische Bekenntniss noch einmal formulirt [4]). Enthielt das neue Reichsbekenntniss auch den Ausschluss

---

[1]) Dass Nice gewählt worden, erklärt Socr. II, 37 aus der Absicht, der neuen Formel einen dem nicänischen gleichlautenden Namen zu geben. Die Formel bei Athan., de synod. 30, und Theodoret II, 21: ὅμοιον κατὰ τὰς γραφάς, οὗ τὴν γέννησιν οὐδεὶς οἶδεν. Dazu: τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας ὅπερ ἁπλούστερον ἐνετέθη ὑπὸ τῶν πατέρων, ἀγνοούμενον δὲ τοῖς λαοῖς σκάνδαλον ἔφερε, διὰ τὸ ἐν ταῖς γραφαῖς τοῦτο μὴ ἐκφέρεσθαι, ἤρεσε περιαιρεθῆναι καὶ παντελῶς μηδεμίαν μνήμην οὐσίας τοῦ λοιποῦ γίνεσθαι . . . μήτε μὴ δεῖν ἐπὶ προσώπου πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν ὑπόστασιν ὀνομάζεσθαι. Man könnte sich dieser verständigen Erklärung freuen, wenn nicht in Wahrheit der Polytheismus dahinter steckte.

[2]) Hilarius war zu Seleucia anwesend und hat mit den Homöusianern gegen die Anderen gemeinsame Sache gemacht. Akacius suchte gegenüber der Uebermacht der Homöusianer seine Partei zu retten, indem er in einem Symbol ausdrücklich die Anomöer verwarf und die Aehnlichkeit im Willen proclamirte (s. das Symbol bei Athanas. de synod. 29, Epiph. h. 73 c. 25, Socr. II, 40). Allein das schützte ihn und seine Partei nicht.

[3]) In der Nacht des letzten Tages des Jahres 359 erreichte der Kaiser den Sieg des ὅμοιος in seinem Reiche.

[4]) Das Bekenntniss bei Athanas., de synod. 30 und Socrat. II, 41.

der äussersten Linken, so lag darin doch nicht seine eigentliche Bedeutung. Wäre es das wirklich gewesen, was es zu sein schien — eine Eintrachtsformel für Alle, welche die Unähnlichkeit ablehnten —, so wäre es wenigstens vom Standpunkt des Staates nicht zu missbilligen. Aber es wurde in dem folgenden Jahre als Kampfesmittel gegen die Homöusianer rücksichtslos gehandhabt [1]). Aus allen einflussreichen Stellen mussten diese weichen, und für den einen Aëtius, den man geopfert hatte, wurden zahlreiche Freunde desselben als Bischöfe eingesetzt [2]). Unter dem Deckmantel der „Gleichbeschaffenheit" etablirte sich factisch ein zunächst nur durch Gesinnungslosigkeit gemilderter Arianismus in der Kirche. In Gallien allein regten sich die orthodoxen Bischöfe wieder, nachdem Julian bereits im Jan. 360 zu Paris als Augustus ausgerufen war [3]). Im Nov. 361 starb Konstantius auf dem Kriegszuge gegen den Rebellen.

### 3. Bis zu den Concilien von Konstantinopel 381. 383.

Die drei möglichen Standpunkte (der athanasianische, der lucianisch-arianische und der origenistische, der sich im Gegensatz zu dem arianischen allmählich zum homöusianischen verengt hatte) waren von Konstantius im Interesse der Kircheneinheit beseitigt worden. Allein die homöische Formel, welche keine feste theologische Ueberzeugung hinter sich hatte, bedeutete die Herrschaft einer Partei, die zum Arianismus gravitirte, d. h. den Glauben an Jesus Christus in eine Dialektik über Ungezeugt und Gezeugt und in die Ueberzeugung einer moralischen Einheit von Vater und Sohn auflöste. Sie hat mit kurzer Unterbrechung 20 Jahre lang im Orient die Oberhand behalten. Diese Thatsache erklärt sich nur aus der Wandelung (Verengung) der früheren Mittelpartei. Conservativ und in ihrer Weise selbst conciliant waren jetzt die arianisirenden Homöer. Sie verfügten über die alte Tradition des Orients, wie einst die Eusebianer; denn in ihrer Formel „gleichbeschaffen gemäss

---

[1]) Sieger waren in Wahrheit Leute wie Eudoxius und Akacius, die um den Preis der Verurtheilung des Aëtius sich völlig freie Hand gegen die Homöusianer geschaffen hatten und mit Valens und Ursinus gemeinschaftliche Sache machten. Das Nice'sche Symbol wurde zur Unterschrift überall im Reich unter Strafdrohung herumgeschickt.

[2]) Eunomius wurde Bischof von Cyzikus, Eudoxius von Antiochien erhielt den Stuhl von Konstantinopel.

[3]) S. das Schreiben der Synode von Paris (360 oder 361) bei Hilar. Fragm. XI. Zum Auftreten gegen Konstantius gehörte damals in Gallien kein Muth.

der h. Schrift“ war die Latitüde enthalten, welche der alten Lehrüberlieferung (vgl. den Standpunkt des Eusebius von Cäsarea) entsprach; die einstige Mittelpartei aber hatte in dem ὁμοιούσιος sich eine feste Lehrformel geschaffen [1]).

[1]) Die dogmatische Abhandlung der Homöusianer bei Epiph. h. 73, 12—22 ist von höchstem Belang; denn sie zeigt in mehr als einer Hinsicht einen dogmatischen Fortschritt: 1) beginnt hier die Differenzirung der Begriffe οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον. Ersteres wird gebraucht, um das in einer bestimmten Beschaffenheit sich ausprägende Wesen auszudrücken; daher wird es bereits erklärend entschuldigt, dass die gegen Paul von Samosata protestirenden Väter dem Sohne eine besondere οὐσία beigelegt haben. Es geschah, um die Meinung abzulehnen, der Logos sei ein blosses ῥῆμα, eine λεκτικὴ ἐνέργεια. Der zutreffende Ausdruck sei aber ὑπόστασις. Weil der Logos eine ὑπόστασις ist, d. h. nicht, wie die sonstigen Worte Gottes, des Seins ermangelt, darum haben die Väter τὴν ὑπόστασιν οὐσίαν genannt (c. 12). Streng muss die ἀκρίβεια τῆς τῶν προσώπων ἐπιγνώσεως festgehalten werden gegen Sabellius (c. 14); aber Niemand soll sich durch das Wort ὑποστάσεις (Pl.) beirren lassen; es soll nicht heissen, dass es zwei oder drei Götter gibt: διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν. Das Wort „Hypostase“ soll also nur dem Wort πρόσωπον die bestimmte Deutung geben, dass unter demselben selbständig existirende Erscheinungen zu verstehen sind (c. 16), während οὐσία mit φύσις (resp. mit πνεῦμα) in dem Tractat wechselt, also nur noch im Singular gebraucht wird, 2) auf den h. Geist ist bereits nicht weniger Rücksicht genommen als auf den Sohn und die τρόποι ὑπάρξεως sind ausgeführt, d. h. eine wirkliche Trinitätslehre, unabhängig vom Weltgedanken, ist construirt (c. 16.): Εἰ γὰρ πνεῦμα ὁ πατήρ, πνεῦμα καὶ ὁ υἱός, πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐ νοεῖται πατὴρ ὁ υἱός· ὑφέστηκε δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, ὃ οὐ νοεῖται υἱός, ὃ καὶ οὐκ ἔστι . . . Τὰς ἰδιότητας προσώπων ὑφεστώτων ὑποστάσεις ὀνομάζουσιν οἱ ἀνατολικοί, οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες . . . Ὁμολογοῦσι γὰρ μίαν εἶναι θεότητα . . . ὅμως τὰ πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζουσι, τὸν πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες, καὶ τὸν υἱὸν οὐ μέρος ὄντα τοῦ πατρός, ἀλλὰ καθαρῶς ἐκ πατρὸς τέλειον ἐκ τελείου γεγεννημένον καὶ ὑφεστῶτα ὁμολογοῦντες, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ ἡ θεία γραφὴ παράκλητον ὀνομάζει, ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες . . . Οὐκοῦν ἐν πνεύματι ἁγίῳ υἱὸν ἀξίως νοοῦμεν, ἐν υἱῷ δὲ μονογενεῖ πατέρα εὐσεβῶς καὶ ἀξίως δοξάζομεν, 3) ist bereits das christologische Problem auf Grund von Philipp. 2, 6 und Röm. 8, 3 (ὁμοίωμα) zur Verdeutlichung des trinitarischen herbeigezogen: ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ εὐσεβῶς καὶ τὴν περὶ τοῦ ὁμοίου ἔννοιαν ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοῦ ἀσωμάτου πατρός τε καὶ υἱοῦ διδαχθῆναι (c. 17. 18). Wie Christi Fleisch identisch ist mit dem menschlichen Fleisch, aber in Ansehung des wunderbaren Ursprungs andererseits nur ὅμοιος ist, κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ ὁ υἱὸς πνεῦμα ὢν καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς πνεῦμα γεννηθείς, κατὰ μὲν τὸ πνεῦμα ἐκ πνεύματος εἶναι τὸ αὐτό ἐστιν, κατὰ δὲ τὸ ἄνευ ἀπορροίας καὶ πάθους καὶ μερισμοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθῆναι ὅμοιός ἐστι τῷ πατρί. Daher nun der entscheidende Satz: Οὐκοῦν διὰ τῆς πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολῆς ἐδίδαξεν ἡμᾶς πῶς ἡ ὑπόστασις τοῦ υἱοῦ ὁμοία ἐστὶ τῇ ὑποστάσει τοῦ πατρός· πνεῦμα γὰρ ἐκ πατρός. Καὶ κατὰ μὲν

Das ist der entscheidendste Umschwung gewesen. Man kann noch mehr sagen: Das „Homousios“ hat schliesslich nicht gesiegt, sondern die homöusianische Lehre, welche mit dem „Homousios“ capitulirt hat. Die Lehre, welche Hosius, Athanasius, Eustathius und Marcellus zu Nicäa verfochten haben, ist zu Boden gefallen. Der neue Origenismus hat sich durchgesetzt, der sich auf das „Homousios“ stellte. Eine Lehrform siegte, welche die wissenschaftliche Theologie nicht ausschloss, die dem Athanasius und den alten Abendländern stets gleichgiltig gewesen ist. Aber Athanasius hat selbst zu dem Umschwung der Dinge beigetragen [1]); ob er ihn in seiner ganzen Tragweite übersehen hat, ist sehr fraglich.

---

τὴν τοῦ πνεύματος ἔννοιαν (also im Wesen als Gattungsbegriff gedacht) ταὐτόν, ὡς κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἔννοιαν ταὐτόν. Οὐ ταὐτὸν δὲ ἀλλὰ ὅμοιον, διότι τὸ πνεῦμα, ὅ ἐστιν ὁ υἱός, οὐκ ἔστιν ὁ πατήρ, καὶ ἡ σάρξ, ἣν ὁ λόγος ἀνέβαλεν, οὐκ ἔστιν ἐκ σπέρματος καὶ ἡδονῆς, ἀλλ' οὕτως ὡς τὸ εὐαγγέλιον ἡμᾶς ἐδίδαξεν . . . ὁ πατὴρ πνεῦμα ὢν αὐθεντικῶς ποιεῖ, ὁ δὲ υἱὸς πνεῦμα ὢν οὐκ αὐθεντικῶς ποιεῖ ὡς ὁ πατὴρ ἀλλ' ὁμοίως. Οὐκοῦν καθὰ μὲν σὰρξ καὶ σὰρξ ταὐτόν, ὥσπερ καθὸ πνεῦμα καὶ πνεῦμα ταὐτόν· καθὸ δὲ ἄνευ σποράς οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ὅμοιον, ὥσπερ καθὸ ἄνευ ἀπορροίας καὶ πάθους ὁ υἱὸς οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ὅμοιον. Also diese Homöusianer geben bereits das ταὐτόν zu, wenn sie auch das ταὐτοούσιος (= ὁμοούσιος) verwerfen, d. h. dem Wesen nach sind Vater und Sohn ταὐτόν, sofern sie beide πνεῦμα sind, aber sofern sie verschiedene Hypostasen sind, sind sie nicht identisch, sondern gleich beschaffen, 4) haben diese Homöusianer nachdrücklich die Bezeichnungen ἀγέννητος für Gott, γεννητός für den Sohn abgelehnt, und zwar nicht nur weil sie unbiblisch sind, sondern weil „Vater“ viel mehr enthält als „ungezeugt“, weil „γεννητός“ viel weniger enthielt als „Sohn“, und weil die Zusammenstellung „ungezeugt — gezeugt“ das Reciprocitätsverhältniss zwischen Vater und Sohn (dem γνησίως γεγεννημένῳ) nicht ausdrückt, welches als das Wichtigste hervorgehoben wird (c. 14. 19): διὸ κἂν πατέρα μόνον ὀνομάζωμεν, ἔχομεν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς συνυπακουομένην τὴν ἔννοιαν τοῦ υἱοῦ, πατὴρ γὰρ υἱοῦ πατὴρ λέγεται· κἂν υἱὸν μόνον ὀνομάσωμεν, ἔχομεν τὴν ἔννοιαν τοῦ πατρός, ὅτι υἱὸς πατρὸς λέγεται. Wer den Einen nennt, nennt auch immer den Andern mit, aber nicht nur dem Namen nach setzt er ihn, sondern mit dem Namen καὶ τῆς φύσεως οἰκειότητα; dagegen: ἀγέννητον οὐ λέγεται γεννητοῦ ἀγέννητον, οὐδὲ γεννητὸν ἀγεννήτου γεννητόν. Mehr konnte Athanasius kaum verlangen, oder vielmehr: wir haben hier bereits die Grundzüge der Theologie der drei Kappadocier, und es ist nicht zufällig, dass Basilius von Ancyra selbst Kappadocier ist.

[1]) Athanasius' Schrift de synodis (v. Jahre 359) ist in der Geschichte des arianischen Streits von höchster Bedeutung. Sie ist ausgezeichnet durch ebenso viel Festigkeit in der Sache — in keinem Punkt hat Athanasius nachgegeben — wie durch Mässigung und Weisheit. Diese Verbindung gelang dem grossen Bischof, weil es ihm nicht an einer Formel an sich, sondern lediglich an dem Gedanken lag, den nach seiner Meinung die bestrittene Formel am besten ausdrückte. Wie

Julian gestattete allen Bischöfen die Rückkehr und beseitigte damit den künstlichen Zustand, den Konstantius geschaffen hatte. Die Nicäner waren wieder eine Macht, und Athanasius, der im Febr. 362 nach Alexandrien zurückkehrte, übernahm sofort wieder die Leitung der Partei. Im Sommer wurde eine Synode zu Alexandrien gehalten, welche den Sieg der Orthodoxie im J. 381 vorbereitet hat [1]). Es wurde hier bestimmt, dass das Nicänum sans phrase gelten solle, d. h. dass man die als christliche Brüder anzuerkennen habe, welche jetzt das ὁμοούσιος bekennen und die arianische Häresie, sowie ihre Häupter verdammen, ohne Rücksicht, ob sie vorher vom Glauben abgewichen waren. Aber noch mehr: die Sätze, ob eine Hypostase oder drei (der h. Geist ist zu Alexandrien bereits ebenso wie der Sohn berücksichtigt worden), wurden freigegeben; man missbilligte beide, indem man das ὁμοούσιος für genügend erachtete, aber man erklärte, dass beide in frommem Sinne verstanden werden könnten [2]). Diese Beschlüsse sind nicht ohne Widerspruch durchgesetzt worden [3]). Nicht nur verlangten einige Bischöfe, Solchen die Gemeinschaft zu versagen, welche die 4. sirmische Formel unter-

---

Brüder zu Brüdern müsse man zu den Homöusianern reden, die mit den Nicänern fast eine Meinung hätten und nur Argwohn in Bezug auf ein Wort haben. Wer zugibt, dass der Sohn seiner Natur nach gleichbeschaffen mit dem Vater sei und aus der Substanz desselben stamme, der ist vom ὁμοούσιος nicht fern; denn dieses sei eine Verbindung von ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοιούσιος (c. 41 ff.). Indem er dem Basilius von Ancyra ausdrücklich eine Ehrenerklärung macht, sucht er die Anstösse, welche ὁμοούσιος gibt, wegzuräumen, zugleich aber zu zeigen, dass ὁμοιούσιος entweder einen Nonsens enthalte oder dogmatisch unrichtig sei (c. 53 f.).

[1]) Die wichtigste Quelle für die alexandrinische Synode ist der Tomus des Athanasius ad Antioch., dazu Rufin. X, 27—29, Socr. III, 7, Athan. ep. ad Rufinian. Auf das σύνταγμα διδασκαλίας der Synode, identisch mit Opp. Athanas. ed. Migne XXVIII p. 836 sq., vgl. Eichhorn, Athan. de vita ascet. testim. 1886 p. 15 sq. (nach der Publication Revillout's), brauche ich mich hier nicht einzulassen. Zur Synode vgl. auch Gregor Naz., Orat. 21, 35.

[2]) Tom. ad. Antioch. 5. 6. Das war wohl die grösste Concession, die Athanasius je gemacht hat. Wenn Sokrates behauptet, auf der Synode sei der Gebrauch von „Usie“ und „Hypostasis“ in Bezug auf die Gottheit verboten worden, so ist das nicht völlig unrichtig; denn aus dem Tomus ergibt sich, dass die Synode wirklich diesen Gebrauch gemissbilligt hat.

[3]) Das zeigt der Tomus zur Genüge; das Luciferische Schisma hat hier seine Wurzel, s. Krüger, a. a. O. S. 43—54. Lucifer war übrigens zu ungebildet, um die sachliche Frage zu würdigen. Er wollte den zur Orthodoxie übergehenden Semiarianern die venia ex poenitentia nicht gewährt wissen. Es ist also ein novatianisch-donatistisches Element, das ihn bestimmt hat.

schrieben hätten, sondern — was viel wichtiger war — es gab eine Partei, welche die Interpretation des Nicänums forderte, welche von einigen Abendländern zu Sardika aufgestellt worden war und welche in der That die ursprüngliche ist [1]). Allein sie drangen nicht durch, und sie scheinen sich auf der Synode gefügt zu haben. Das bezeichnete einen Umschwung [2]). War es bisher orthodoxer Glaube, in der substanziellen Einheit der Gottheit eine geheimnissvolle Pluralität anzuerkennen, so war es nun gestattet, die Einheit zum Geheimniss zu machen, resp. auf die Gleichheit zu reduciren und von der Dreiheit auszugehen; das heisst aber nichts Anderes, als dass der Homöusianismus anerkannt wurde, welcher sich entschloss, das Wort ὁμοούσιος zu acceptiren. Und dieser Theologie, welche die im Ὁμοούσιος ausgedrückte substanzielle Wesenseinheit in eine blosse Wesensgleichheit verwandelte (keine dreifaltige Einheit mehr, sondern Dreieinigkeit), gehörte im Orient — nicht ebenso im Occident — die Zukunft. Die Theologen, welche den Origenes studirt hatten, wandten sich ihr zu. Die Kappadocier sind vom Ὁμοιούσιος ausgegangen [3]) (in Bezug auf Gregor von Nyssa gilt das allerdings

---

[1]) S. oben S. 240 und den Tom. c. 5 init. Diese Bischöfe verlangten also die Anerkennung der μία ὑπόστασις. Im Grunde hat das Abendland diese Forderung nie aufgegeben, hat aber in dem meletianisch-antiochenischen Schisma doch schliesslich den Kürzeren gezogen und die orientalische Neugläubigkeit sich gefallen lassen müssen. Dass aber auf der alexandrinischen Synode auch die Homöusianer versucht haben, ihr Stichwort, resp. ihre Interpretation des ὁμοούσιος durchzusetzen, zeigt der Brief des Apollinaris an Basilius, s. Dräseke, Ztschr. f. KG. VIII S. 118 f.

[2]) Wie wir Zahn überhaupt erst ein Verständniss des ursprünglichen Sinnes des Ὁμοούσιος verdanken, so hat auch er m. W. zuerst diesen Umschwung deutlich erkannt (Marcell. S. 87 f., dazu Gwatkin p. 242 sq.).

[3]) Das ist besonders deutlich nach dem Briefe des Basilius an Apollinaris (bei Dräseke, a. a. O. S. 96 ff.) vom Jahre 361. Basilius theilt dem grossen Lehrer (s. über ihn später) seine Zweifel an der Berechtigung des Wortes ὁμοούσιος mit. Aus biblischen und philosophisch-dogmatischen Gründen ist er geneigt, die Formel ἀπαραλλάκτως ὅμοιος κατ' οὐσίαν vorzuziehen. Apollinaris belehrt ihn nun darüber (S. 112 ff.), dass das ὁμοούσιος richtiger sei, aber seine eigene Erklärung des Wortes ist nicht mehr mit der des Athanasius identisch. Er findet in ihm Beides, sowohl die ταυτότης als die ἑτερότης, ausgedrückt, und nach seiner Vorstellung verhält sich der Sohn zu dem Vater, wie die Menschen zu Adam. Wie von allen Menschen gesagt werden kann, sie sind Adam, sie waren in Adam, und wie es nur einen Adam gibt, so ist es auch mit der Gottheit. Basilius ist jedenfalls vom Homöusianismus ausgegangen, und das war ein Grund, wesshalb man den betreffenden Brief für unecht erklärt hat. Dass übrigens auch, abgesehen von diesem Brief, die volle Rechtgläubigkeit des

nur indirect); sie haben das Ὁμοούσιος anerkannt, und sie haben nun einen Lehrbegriff aufgestellt, der weder die origenistische Theologie, d. h. die Wissenschaft überhaupt, verleugnete, noch in der terminologischen Hülflosigkeit des Athanasius stecken blieb. Aber eine terminologische Klarheit — in der Sache konnten sie nichts bessern — gelang ihnen nur, weil sie den ursprünglichen Gedanken des Athanasius modificirt und die Theologie ausgebildet haben, welche Basilius von Ancyra in seinem Tractate zuerst dargelegt hat. Οὐσία erhielt nun den Mittelsinn zwischen dem Abstractum „Wesen“ und dem Concretum „Einzelwesen“, so jedoch, dass es sehr stark nach Jenem gravitirte [1]; Ὑπόστασις erhielt den Mittelsinn zwischen „Person“ und „Eigenschaft“ (Accidenz, Modalität), so jedoch, dass der Personbegriff der stärkere war [2]. Πρόσωπον wurde vermieden, da es sabellianisch klang, aber nicht verworfen. Die Einheit der Gottheit, welche die Kappadocier dachten, war nicht dieselbe, welche Athanasius im Sinne gehabt hat. Basilius der Grosse ist nicht müde geworden, die neue Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις zu betonen. Für die im Mittelpunkt stehende Lehre von der Menschwerdung Gottes bedurften sie eines Gottesbegriffs von überschwänglicher Fülle. Μία οὐσία (μία θεότης) ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν — eine göttliche Wesenheit in drei Subjecten — wurde die Formel. Um die wirkliche Unterschiedenheit der Personen innerhalb der Einheit der Gottheit zum Ausdruck zu bringen, legte ihnen Gregor von Nyssa τρόποι ὑπάρξεως bei (ἰδιότητες χαρακτηρίζουσαι, ἐξαίρετα ἰδιώματα), und zwar dem Vater die

---

Basilius (in allen seinen Aeusserungen) nicht zweifellos ist, zeigen die Bemühungen der Benedictiner im 3. Bande ihrer Ausgabe der Opp. Basil. (Praef.), seine Orthodoxie zu vertheidigen. Basilius hat in späterer Zeit das ὁμοούσιος nie anders verstanden, als nach dem Sinne, den er in dem Brief an Apollinaris entwickelt hat und der ihn damals noch bedenklich gemacht hat, es zu brauchen, s. Krüger S. 42 f. Aus älterer Zeit s. noch die charakteristischen Sätze in ep. 8. 9: ὁ κατ᾽ οὐσίαν θεὸς τῷ κατ᾽ οὐσίαν θεῷ ὁμοούσιος!

[1]) Manchesmal hat sich Basilius so ausgedrückt, als genüge die Gattungseinheit zwischen Vater und Sohn (s. z. B. ep. 38, 2). Zahn (S. 87): „Die οὐσία bezeichnet (bei Basilius) das κοινόν, die ὑπόστασις das ἴδιον (ep. 114, 4). Er wird nicht müde, den Unterschied der beiden Ausdrücke zu predigen, und versteigt sich zu der Behauptung, dass die nicänischen Väter sich dieses Unterschiedes wohl bewusst gewesen seien, indem sie die beiden Worte doch wohl nicht müssig neben einander gestellt hätten (ep. 125).“ Interessant ist, dass man schon auf der Synode zu Antiochien 363 erklärt hat, οὐ κατά τινα χρῆσιν Ἑλληνικὴν λαμβάνεται τοῖς πατράσι τὸ ὄνομα τῆς οὐσίας.

[2]) Doch erscheinen die Personen bei Gregor von Nyssa auch als συμβεβηκότα (Accidentien).

ἀγεννησία — damit kam das einst von den Nicänern verpönte Wort doch wieder zu Ehren, aber nicht mehr als Wesen, sondern als Seinsweise (σχέσις) Gottes des Vaters —, dem Sohne die γεννησία — selbst die älteren Homöusianer waren hier zurückhaltender gewesen als Gregor — und dem Geiste die ἐκπόρευσις [1]). Aber noch

---

[1]) S. die Abhandlungen des Gregor Nyss. περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως — περὶ τοῦ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς — πρὸς Ἕλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. „Prosopon" ist für Gregor kein term. techn. im strengen Sinne mehr, aber andererseits vermeidet er auch den Ausdruck „drei ἄτομα". Neben οὐσία hat sich φύσις gehalten, neben ὑπόστασις auch ἰδιότης. Der den Dreien gemeinsame Gott soll eine reale Substanz sein, aber doch nicht ein Viertes neben den Dreien, sondern eben die Einheit! Ueber die Characteristica der Hypostasen s. Gregor Naz. Orat. 25, 16: Κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης. Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις. Fast genau so haben sich die beiden Anderen in ihren Schriften gegen Eunomius ausgesprochen, nur dass Gregor von Nyssa allein die Lehre vom Geist consequent ausgestaltet hat (s. u.), Basilius (s. de spir. s. ad Amphiloch.) in derselben am weitesten zurückgeblieben ist. Charakteristisch ist die prononcirte Haltung gegen Marcellus, die sie alle, besonders aber Basilius, eingenommen haben. Die theologischen Reden des Gregor von Nazianz (Orat. 27—31) mögen den Lehrbegriff in den weitesten Kreisen verbreitet haben. (Wichtig ist es dem gegenüber, dass Athanasius noch in dem Brief ad Afros (c. 369) ausdrücklich gesagt hat, ὑπόστασις und οὐσία seien identisch zu brauchen). Aus Orat. 31 (33) folgt, dass Gregor die Zahl Eins auf die Gottheit nicht hat anwenden wollen; eine Einheit ist ihm nur die κίνησις und φύσις gewesen (μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι). Ebenso hat er Bedenken gegen das alte Bild: „Quelle, Bach" für die Trinität, nicht nur weil dadurch die Gottheit als ein Veränderliches, Fliessendes dargestellt werde, sondern auch weil sie dadurch als eine numerische Einheit erscheine. Ebenso wenig will er den alten Vergleich von Sonne, Strahl und Glanz gelten lassen und zwar aus demselben Grunde. Immer ist er in Fechterstellung gegen den „Sabellianismus". Die Lehre von dem einen Gott ist ihm jüdisch — das ist die neue Erfindung. „Wir bekennen nicht eine jüdische, enge, neidische, schwache Gottheit" (Orat. 25, 16). Gregor hat nun auch schon jene seltsamen Speculationen über das immanente Wesen Gottes begonnen, welche, obgleich reine Seifenblasen, noch heute hoch geschätzt werden: Die göttliche Erhabenheit soll sich darin zeigen, dass Gott auch in seinem immanenten Leben ein fruchtbares Princip ist; das creatürliche Leben hat seine Lebendigkeit in der Spannung von Zweiheiten, aber in diesem Gegensatz zugleich seine Unvollkommenheit; die Dreiheit ist die „Aufhebung" der Zweiheit, lebendige Bewegung und doch Ruhe und keine Verflüchtigung in die Vielheit. Besonders die Orat. 23 ist voll von dergleichen Gedanken, s. c. 8: τριάδα τελείαν ἐκ τελειῶν τριῶν, μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης, ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα, τριάδος δὲ ὁρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει δυάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένῃ ἡ θεότης μήτε εἰς ἄπειρον

mehr — die ganze origenistische Trinitätsspeculation, von der Athanasius nichts hat wissen wollen, resp. nichts gewusst hat, wurde rehabilitirt. Das Moment der Verendlichung innerhalb der trinitarischen Evolution wurde zwar gestrichen, aber das Absolute hat doch in sich nicht nur modi, sondern auch gewissermassen Stufen. Die (ewige) Zeugung trat wieder in den Vordergrund. Damit wurde aber auch die subordinatianische Auffassung, die bei Athanasius ein innerhalb der ganzen Fragestellung unüberwindlicher Rest war, wieder zu eigenthümlicher Bedeutung erhoben. Dass der Vater für sich mit der ganzen Gottheit zu identificiren ist, wurde wieder ein Grundpfeiler der Speculation. Er ist der Ausgangspunkt der Trinität, wie er der Schöpfer der Welt ist. Dass er πηγή, ἀρχή, αἰτία τῆς θεότητος ist, τὸ αἴτιον und somit κυρίως θεός, die anderen Hypostasen aber αἰτιατά [1]), hat bei den Kappadociern einen anderen Sinn als bei Athanasius; denn der Logosbegriff, den Athanasius als theistisch-kosmischen abgethan hat, rückte wieder in den Vordergrund, und Logos und Kosmos stehen sich bei Jenen doch näher als bei Athanasius. Die Einheit der Gottheit ist hier nicht durch die Homousie getragen, sondern im letzten Grunde, wie bei Arius, durch die Monarchie Gottes des Vaters, und das Geistige auf Erden ist schliesslich nicht nur Geschöpf Gottes, sondern (wenigstens bei Gregor von Nyssa), wie bei Origenes, ihm stammverwandte Natur[2]). Die „Wissenschaft" schloss ihren Bund mit dem Nicänum: das war eine Bedingung des Sieges. Hatten am Anfang des Streits die Wissenschaftlichen — auch unter den Heiden — dem Arianismus ihre Sympathien zugewendet, jetzt wurden Männer, denen selbst ein Libanius die Palme reichte, Vertreter des Nicänums. Diese Männer standen auf dem Boden der allgemeinen Weltanschauung, welchen die Wissenschaft damals einnahm; sie waren Platoniker, und sie haben sich wieder unbefangen selbst für ihre Trinitätslehre auf Plato berufen [3]).

---

χέηται· τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄτακτον, καὶ τὸ μὲν Ἰουδαϊκὸν παντελῶς, τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ πολύθεον.

[1]) Gregor Nyss., ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν T. II p. 85: ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν.

[2]) Darin liegt die Wurzel des Unterschiedes zwischen Athanasius und Gregor.

[3]) Das wurde seitdem in den Kreisen der wissenschaftlichen Orthodoxen wieder Mode. Sehr charakteristisch ist das Geständniss des Sokrates (VII, 6). Er kann es nicht begreifen, dass die beiden arianischen Presbyter Timotheus und Georgius Arianer bleiben und doch den Plato und Origenes so fleissig

Wer mit Plato, Origenes [1]) und Libanius im Bunde stand — hat doch Basilius dem Letzteren seine Schüler zur Weiterbildung empfohlen —, wer mit den Gelehrten, Staatsmännern und höchsten Beamten auf dem Fusse der Gleichheit verkehrte, dem konnten die Sympathien nicht fehlen. Die litterarischen Siege der Kappadocier, die mit ihren wissenschaftlichen Interessen die Hingabe an den Glauben und an die praktischen Ideale der Kirche zu verbinden verstanden — die Siege über Eunomius und seinen Anhang waren zugleich Triumphe des Neuplatonismus über einen höchst dürftigen und formalistisch gewordenen Aristotelismus [2]). Die Orthodoxie im Bunde mit der Wissenschaft hat zwei bis drei Decennien hindurch einen kurzen Frühling gehabt, dem kein Sommer gefolgt ist, sondern vernichtende Stürme. Trotz aller Verfolgungen waren die Jahre zwischen 370 und 394 sehr glückliche für die orthodoxe Kirche des Orients. Man arbeitete an einer grossen Aufgabe: den rechten Glauben den Kirchen des Orients wiederzubringen und ihnen die mit der Wissenschaft verbundene Askese einzupflanzen [3]). Man stand in einem Kampf, der ehrlicher war, als die Kämpfe der letzten Decennien. Man träumte dabei den Traum eines ewigen Bundes zwischen dem Glauben und der Wissenschaft. Athanasius hat diesen Traum nicht mitgeträumt, aber auch nicht gestört. Er ist auf die neue Theologie nicht eingegangen, und manche Zeichen sprechen dafür, dass sie ihn nicht ganz befriedigt hat [4]). Aber er sah das

---

studiren und so hoch halten: οὐδὲ γὰρ Πλάτων τὸ δεύτερον καὶ τὸ τρίτον αἴτιον, ὡς αὐτὸς ὀνομάζειν εἴωθεν, ἀρχὴν ὑπάρξεως εἰληφέναι φησί, καὶ Ὠριγένης συναΐδιον πανταχοῦ ὁμολογεῖ τὸν υἱὸν τῷ πατρί. Lehrreich ist ferner, dass auch Philostorgius (bei Suidas) erklärt, in der Vertheidigung des Ὁμοούσιος werde Athanasius den Kappadociern und Apollinaris gegenüber wie ein Knabe beurtheilt.

[1]) S. d. Philocalia.

[2]) Das ist einer der stärksten Eindrücke, den man aus der Lectüre der Schriften gegen Eunomius empfängt.

[3]) Diese Seite der Thätigkeit der Kappadocier kann nicht hoch genug gewürdigt werden. Sie sind aber — in ganz neuer Weise — auch in dieser Hinsicht in die Arbeit des Athanasius eingetreten. Die herrschende Partei dagegen hatte ihren Rückhalt an einem Kaiser (Valens), der das Mönchthum, freilich aus guten Gründen, verfolgte (s. das Gesetz im Cod. Theodos. XII, 1, 63 vom Jahre 365). Die Abneigung der Homöer gegen das Mönchthum geht aus den App. Const. hervor. Die Reise des Basilius nach Aegypten war epochemachend. Sehr wichtig ist auch sein Verhältniss zu Eustathius von Sebaste, dem Asketen und Semiarianer.

[4]) Um des Friedens willen und um eine Hauptsache durchzusetzen, hat Athanasius auf der Synode zu Alexandrien — man kann sie eine Fortsetzung

Ziel seines Lebens, die Anerkennung der vollen Gottheit Christi, näher gerückt, und er blieb der Patriarch und das anerkannte Haupt der Orthodoxie, wie besonders die Briefe des Basilius zeigen. Als die Orthodoxie aber zum Siege gelangt war, da erstand ihren wissenschaftlichen Vertretern im eigenen Lager nach wenigen Jahren ein gefährlicherer Gegner als Eunomius und Valens — der alle Wissenschaft verdammende Traditionalismus.

Die Entwickelung der Dinge im Einzelnen kann hier nur in Umrissen gegeben werden. Die Synode von Alexandrien vermochte durch ihren Beschluss die in Antiochien getrennten Parteien der altgläubigen Orthodoxen und der das Homousios anerkennenden Homöusianer (unter der Führung des Meletius) nicht zu einigen. Diese antiochenische Spaltung blieb eine offene Wunde, und die Geschichte der Versuche, sie beizulegen, zeigt ganz besonders deutlich, dass es sich wirklich um verschiedene Lehren gehandelt hat, dass Alexandrien und das Abendland ihr Misstrauen gegen Meletius nicht verloren, und dass die kappadocischen Bischöfe, welche die Führung der neuen Orthodoxie im Orient hatten, der alten Orthodoxie gegenüber den Verdacht auf Sabellianismus nicht zu unterdrücken vermochten [1]).

Jovian, orthodox gesinnt, rief den zuletzt noch von Julian [2]) verbannten Athanasius wieder zurück; dieser proclamirte etwas frühzeitig den Sieg des wahren Glaubens im Orient [3]). Immerhin sah sich

---

der Synode von Ancyra nennen — selbst den Bund mit der neuen orientalischen Orthodoxie geschlossen und den Meletius anerkannt. Allein sein späteres Verhalten in dem antiochenischen Schisma (s. Basil., ep. 89, 2), seine fortdauernde enge Beziehung zu Rom im Gegensatz zum Orient, seine grosse Zurückhaltung Basilius (Basil., ep. 66. 69) gegenüber, endlich seine Beurtheilung der noch fortdauernden marcellischen Controverse — Basilius sah in Marcellus einen erklärten sabellianischen Häretiker, Athanasius beurtheilte ihn und seinen Anhang ganz anders — beweisen, dass er freudige Zuversicht zu den mit Meletius verbundenen neugläubigen Nicänern niemals gewonnen hat; s. darüber Zahn S. 83 ff. 88 ff., Rade, Damasus S. 81 ff.

[1]) S. den Art. „Meletius“ in Herzog's R.-Encykl. IX S. 530 f. und die Untersuchung von Rade, a. a. O. S. 74 ff. Die Abendländer haben dem Gegner des Meletius in Antiochien, Paulinus, gegenüber ebenso empfunden wie einst gegenüber Athanasius: er allein war ihnen orthodox; aber sie sind nicht durchgedrungen. Welche Bedenken Abendländern die Formel: τρεῖς ὑποστάσεις erregt hat, zeigt Hieron. ep. 15. 16.

[2]) Julian scheint trotz der Abneigung gegen alle Christen doch dem Arianismus etwas günstiger gesinnt gewesen zu sein als der Orthodoxie, d. h. als dem Athanasius, der ihm übrigens auch politisch verdächtig war.

[3]) S. seinen Brief an Jovian in den Opp. und bei Theodoret. IV, 3. Hier

selbst Akacius unter dem neuen Herrscher veranlasst, auf einer Synode zu Antiochien (363), sich mit Meletius zu vereinigen und mit ihm das Ὁμοούσιος zu bekennen, dabei erklärend, es besage soviel wie ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοιούσιος zusammen [1]) (s. Athan., de synod.). Allein der Regierungsantritt des Valens im folgenden Jahre änderte Alles. Ein Versuch der Semiarianer auf der Synode zu Lampsakus 364, das Heft in die Hände zu bekommen, missglückte [2]). Eudoxius von Konstantinopel und der gewandte Akacius, der wieder eine Schwenkung machte, wurden Herren der Situation, und Valens entschloss sich, die Politik des Konstantius wieder aufzunehmen, den arianischen Homöismus in Geltung zu lassen und alle andersdenkenden Bischöfe zu benachtheiligen [3]). Orthodoxe und Homöusianer mussten wieder in die Verbannung wandern. Von jetzt an wandten sich viele Homöusianer an das Abendland, um einen Rückhalt zu finden, entschlossen, das Ὁμοούσιος anzuerkennen. Im Abendland war man nach der kurzen Episode der Bedrückung (353—360) wieder nicänisch. Es gab nur wenige, wenn auch einflussreiche Arianer. Nach verschiedenen Synoden schickten die Homöusianer aus Pontus, Kappadocien und Asien [4]) Deputirte an Liberius zur Herbeiführung der Glaubensunion. Dieser, wie Hilarius gesinnt, weigerte sich nicht; zu Tyana 367 wurde dieses freudige Ergebniss mitgetheilt [5]); allein eine homöusianische Minorität verharrte auf einer karischen Synode bei der Verwerfung des Ὁμοούσιος [6]). Von jetzt ab traten Basilius (370 wurde er Bischof [7]) und bald auch die anderen Kappadocier in die Action und warfen nicht nur das Gewicht der Wissenschaft, sondern auch das der Askese für die Orthodoxie in die Wagschale. Der neue Bischof von Rom,

---

wird die Sache so dargestellt, als gäbe es nur noch einige arianische Gemeinden im Orient. Bemerkenswerth ist der Ausfall gegen die, welche das Ὁμοούσιος zwar annehmen, aber falsch interpretiren.

[1]) S. das Synodalschreiben bei Socrat. III, 25, Mansi III, p. 369.

[2]) Socrat. IV, 2 sq. 12, Sozom. VI, 7 sq. Eudoxius von Konstantinopel ist im folgenden Decennium massgebend.

[3]) Lehrreich ist die Altercatio Heracliani et Germinii, s. Caspari, Kirchenhist. Anecdota 1883.

[4]) Kappadocien war das Stammland der neuen Orthodoxie; s. das kappadocische Selbstbewusstsein des Gregor Naz.; bisher aber war es Hauptsitz des Arianismus gewesen.

[5]) Socrat. IV, 12.

[6]) Sozom. VI, 12.

[7]) Er war zugleich Patriarch der Diöcese Pontus.

Damasus, trat auf römischen Synoden (369 [370], 377) entschieden gegen den Arianismus, dann gegen die Pneumatomachen (s. u.) und die apollinaristische Irrlehre auf, auch Marcell und Photin wurden verworfen. Der strenge Standpunkt der Bischöfe Julius und Athanasius wurde im Abendlande wieder geltend gemacht, und nur zögernd entschloss man sich, der neugläubigen Orthodoxie des Orients die Hand zu reichen. Die Vertreter dieser aber haben auf der gut besuchten (146) Synode zu Antiochien im September 379 zwar das antiochenische Schisma nicht beigelegt, aber die römischen Kundgebungen der letzten Jahre unterschrieben und sich damit auf den Standpunkt des Damasus gestellt [1]).

[1]) Es ist Athanasius gewesen, der Damasus zu einer energischen Haltung gegen den arianischen Bischof Auxentius von Mailand angefeuert und ihn damit überhaupt in das Fahrwasser des Bischofs Julius geleitet hat, s. Athan. ep. ad Afros. Erst auf der römischen Synode von 369 hat sich der abendländische Episkopat formell und feierlich von dem Beschluss von Rimini losgesagt. Ueber den Text des Schreibens dieser Synode s. Rade S. 52 ff. Auxentius von Mailand wurde verdammt; doch blieb dies Urtheil kraftlos, da ihn der Hof schützte. Von den Nothständen des Orients war auf dieser Synode noch keine Rede. Die Jahre von 371 bis 380 sind die Epoche, in welcher die neugläubigen Orthodoxen des Orients unter der Führung des Basilius und Meletius das Abendland dazu zu bewegen versucht haben, durch eine imponirende Kundgebung auf Valens und die homöisch-arianische Partei einzuwirken, also die Orthodoxie im Orient zu stärken, dabei aber für die homöusianisch-homousianische Lehre einzutreten und die altgläubigen Nicäner ins Unrecht zu setzen. Diese Versuche gelangen nicht; denn Damasus, erst mit Athanasius, dann nach dessen Tode (373) mit seinem Nachfolger Petrus enge verbunden — Petrus war, wie einst Athanasius, nach Rom geflohen, und der Bund Roms mit Alexandrien gehörte zur traditionellen Politik des römischen Bischofs von den Tagen des Fabian bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts —, war äusserst zurückhaltend und griff zunächst entweder gar nicht ein oder zu Gunsten der Altnicäner (des Paulinus) in Antiochien. Die zahlreichen Briefe und Gesandtschaften aus dem Orient, deren Seele stets Basilius gewesen ist, zeigen, wie man sich dort bemüht hat. Allein den „ἀκριβέστεροι“ in Rom gefielen die Briefe des Basilius nicht; man hat sogar zuerst nur durch Vermittelung Alexandriens mit dem Orient verkehrt, auch dem Basilius einmal einen Brief einfach zurückgeschickt. Dieser hat sich darüber beklagt, dass man in Rom unbesehens mit Jedem Gemeinschaft halte, der ein rechtgläubiges Bekenntniss bringe. Er meinte damit die Freundschaft gegen die marcellisch Gesinnten, ferner die Gemeinschaft mit Paulin, der dem Basilius stets des Sabellianismus verdächtig war, und die zeitweise Anerkennung eines Apollinaristen. Basilius hat im 214. Brief den gesammten älteren Homousianismus des Sabellianismus bezichtigt. Seit 376 sagt das Abendland dem Orient Hülfe zu (Decretale des Damasus = 1. Fragment des von Coustant als ep. 4 bezeichneten Briefes des Damasus). Nun erbittet Basilius (ep. 263) ein Einschreiten — wo möglich eine imponirende Synode — gegen die Häretiker, die es unter dem

Unterdessen aber hatten sich im Staate die grössten Veränderungen vollzogen. Im November 375 war Valentinian, der sich in die Kirchenpolitik nicht gemischt, ja die arianischen Bischöfe wie die orthodoxen geschützt und sich mit dem Bruder über die Religionspolitik niemals entzweit hatte, gestorben. Sein Nachfolger, der jugendliche Gratian [1]), übergab sich ganz der Leitung des gewaltigen Ambrosius. Er hat die orthodoxe Staatskirche gegenüber den heterodoxen Parteien durch strenge Gesetze begründet, indem er dem Ambrosius folgte, „welchen der Herr mitten aus den Richtern der Erde genommen und auf den apostolischen Stuhl gesetzt hatte" (Basil., ep. 197, 1). Im August 378 fiel Valens in der Schlacht bei Adrianopel gegen die Gothen, und am 19. Januar 379 wurde

---

Deckmantel des Nicänums sind, und bezeichnet als solche den Macedonianer Eustathius von Sebaste, Apollinaris und Paulinus, d. h. den Mann, der genau so lehrte wie Athanasius; aber nach Basilius ist er Marcellianer. Die Anklage gegen Paulinus fand im Abendland natürlich die schlechteste Aufnahme. Petrus von Alexandrien, der damals noch in Rom war, nannte den Meletius, den verehrten Freund des Basilius, einfach einen Arianer. Man hielt jedoch in Rom eine Synode ab, auf welcher der Apollinarismus zum ersten Mal verworfen worden ist (377); von ihr stammen die Stücke 2 und 3 in der ep. Damasi 4 ed. Coustant. Im Januar 379 starb Basilius; das Ziel seiner Arbeit, die Orthodoxen des Orients und Occidents in dem homöusianischen Verständniss des Homousios zu einigen, hat er nicht erreicht. Aber bald nach seinem Tode, im September 379, hielt Meletius in Antiochien eine Synode ab, und diese Synode hat alle Kundgebungen der Römer (des Abendlandes) aus den letzten Jahren (369, 376, 377) unterschrieben, also sich dem Willen des Abendlandes in dogmaticis einfach unterworfen und die Acten, welche die Concessionen enthielten, nach Rom geschickt. Der Sieg des altgläubigen Verständnisses des Nicänums schien damit perfect. Das Abendland, unter der Leitung des Ambrosius, hat fortab auch die Meletianer als orthodox sich gefallen lassen. Von dort ist (s. die Synode von Aquileja 380 unter Ambrosius) der Vorschlag ausgegangen, es solle, wenn Einer der beiden Gegenbischöfe in Antiochien sterbe, ihm kein Nachfolger gegeben und so die Spaltung beseitigt werden. Das Einlenken der Meletianer im Jahre 379 erklärt sich nur aus dem Umschwung der politischen Verhältnisse seit dem Tode des Valens. Ueber die verwickelten Verhältnisse in den Jahren 369 bis 378 s. die Briefe 70, 89—92, 129, 138, 214, 215, 239, 242, 243, 253—256, 263, 265, 266 des Basilius: Licht hat hier erst die Untersuchung von Rade, a. a. O. S. 70—121 gebracht. Ueber Damasus und Petrus von Alex. s. Socrat. IV, 37, Sozom. VI, 39, Theod. IV, 22. In der Verehrung des Athanasius stimmte Alles zusammen. Sie hat die Streitenden zusammengehalten. Mit den Worten: Ἀθανάσιον ἐπαινῶν ἀρετὴν ἐπαινέσομαι beginnt Gregor seine Lobrede (Orat. 21), und er sagt damit nur, was Alle dachten.

[1]) S. über Gratian's Religionspolitik meinen Art. in Herzog's R.-Encykl. s. h. v.

der Abendländer Theodosius zum Kaiser des Orients von Gratian erhoben. Der Tod des Valens ist nicht weniger eine Bedingung des endgiltigen Sieges der Orthodoxie gewesen, wie ihr Bund mit der Wissenschaft; denn die innere Kraft einer religiösen Idee sichert ihr niemals die Weltherrschaft. Theodosius war ein überzeugter abendländischer Christ, der die Politik Gratians aufnahm, aber völlig selbständig leitete [1]). Er war entschlossen, die Kirche zu regieren wie Konstantius, aber im Sinne der strengen Orthodoxie. Im Jahre 380 liess er sich taufen [2]), und gleich darauf erschien das berühmte Edict, welches allen Völkern den orthodoxen Glauben anbefiehlt. Höchst charakteristisch aber ist dieser Glaube näher als der römische und alexandrinische bezeichnet, d. h. der neugläubigen Orthodoxie Kappadociens und Asiens ist nicht gedacht [3]). Nach seinem Einzug in Konstantinopel nahm Theodosius den Arianern sämmtliche Kirchen weg und übergab sie den Orthodoxen [4]). Im Jahre 381 erliess er eine Verordnung, in welcher er allen Ketzern den Gottesdienst in den Städten verbot. In demselben Jahre aber berief der Kaiser eine grosse orientalische Synode nach Konstantinopel, deren Beschlüsse nachmals, d. h. erst seit der Mitte des 5. Jahrhunderts — im Abendland noch später —, als ökumenische, streng verbindliche angesehen worden sind. Der Aufenthalt im Orient hatte Theodosius darüber belehrt, dass er Alle, welche das Nicänum anerkennen, wie sie es auch immer auslegen mochten, als orthodox gelten lassen und auch

---

[1]) Valentinian war der letzte Vertreter des Princips der Religionsfreiheit gewesen, wie es Konstantin in der ersten grösseren Hälfte seiner Regierungszeit und Julian durchzuführen versucht hatten.

[2]) In schwerer Krankheit von dem orthodoxen Bischof in Thessalonich.

[3]) „Impp. Gratianus Valentinianus et Theodosius AAA. ad populum urbis Constantinop.: Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus (das ist die abendländisch-alexandrinische Formulirung des Problems). Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vere dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos“ (Cod. Theod. XVI, 1, 2; Cod. Justin. I, 1).

[4]) Mit Ausnahme Aegyptens waren die meisten Kirchen im Orient in den Händen der Arianer.

den Versuch machen müsse, die Macedonianer zu gewinnen. Er hatte eingesehen, dass er sich im Orient auf die orientalische Rechtgläubigkeit stützen müsse und nichts thun dürfe, was als Bevormundung des Orients durch den Occident erscheinen könnte. Dieser Umschwung zeigt sich am charakteristischsten in der Ernennung des Meletius von Antiochien zum Vorsitzenden der Synode, jenes Mannes, der den abendländischen Orthodoxen besonders verdächtig war [1]). Nach seinem baldigen Tode hat Gregor von Nazianz [2]), dann Nec-

[1]) Die Verhältnisse in den Jahren 378–381 zwischen Orient und Occident sind complicirt und dunkel. Sie sind noch immer ganz wesentlich durch die Fortdauer des Schismas in Antiochien bestimmt gewesen. Sicher ist folgendes: I) Theodosius hat sich, sobald er sich in den orientalischen Verhältnissen orientirt hatte, auf die Seite der dortigen Orthodoxen gestellt; er wollte den Arianismus nicht durch den Occident, sondern durch die orthodoxen Kräfte des Orients selbst bezwingen; Beweis dafür ist, 1) dass er die arianischen Kirchen in Antiochien sämmtlich dem Meletius übergeben liess — Paulin wurde bei Seite geschoben —, 2) dass er im Edict (Cod. Theodos. XVI, 1, 3) den Damasus nicht mehr erwähnt, sondern die Orthodoxen des Orients als Autoritäten aufzählt (30. Juli 381) — mit Recht nennt Gwatkin p. 262 dies eine amended definition of orthodoxy —, 3) dass er das häufig und dringend an ihn gerichtete Ansinnen der Abendländer, die antiochenische Streitfrage mit schuldiger Rücksicht auf das Vorrecht des Paulin zu begleichen, ebenso abgelehnt hat wie ihren Wunsch der Berufung einer ökumenischen Synode nach Alexandrien, 4) dass er ein orientalisches Concil nach Konstantinopel berufen, sich um das Abendland und Rom dabei gar nicht gekümmert, den Meletius zum Präsidenten eingesetzt, ihn mit Ehren überhäuft und nach dessen Tode die Wahl eines Nachfolgers gestattet hat (trotz des Rathschlages der Abendländer, Paulin nun die ganze Gemeinde zu übergeben, ein Rathschlag, den selbst Gregor von Nazianz unterstützt hat). Nach der Art, wie die Synode zusammenberufen war, kann man auch nicht zweifeln, dass es ursprünglich auf eine Eintrachtsformel mit den Macedonianern abgesehen war. Sicher ist II), dass die zu Konstantinopel versammelten orthodoxen Väter die Gelegenheit freudig erkannt und benutzt haben, sich von der Bevormundung des Occidents zu befreien und die Nachgiebigkeit, die sie zwei Jahre vorher zu Antiochien nothgedrungen gezeigt hatten, durch die That zu widerrufen. „Von Osten her geht die Sonne auf, von Osten her ist der ins Fleisch gekommene Gott aufgeleuchtet“ — sie haben durch ihre Gesammthaltung, durch die Wahl Flavian's zum Nachfolger des Meletius, der während der Synode gestorben war, durch den 3. Kanon (über die Bedeutung des Sitzes von Konstantinopel) und durch die Abweisung des für den Stuhl von Konstantinopel von Rom patronisirten Maximus dem Abendland, speciell der Politik des Damasus, die empfindlichste Niederlage bereitet. Sicher ist endlich III), dass die Abendländer kurz vor der Synode von Konstantinopel, während derselben und gleich nachher, in dem gespanntesten Verhältnisse zum Orient standen und ein Bruch nahe war (s. den Brief bei Mansi III p. 631).

[2]) Auch seine Wahl (s. über dieselbe und über den Verlauf der Synode

tarius von Konstantinopel den Vorsitz geführt. Der Gegensatz zwischen den wenig zahlreichen altgläubigen Orthodoxen (im Sinne des Abendlandes und Alexandriens) und den neugläubigen (Antiochenern, Kappadociern, Asiaten) war auf der Synode ein äusserst starker, ist uns aber nur zum Theil bekannt [1]). Die Wirren wurden so grosse, dass Gregor von Nazianz resignirte und die Synode mit den bittersten Gefühlen verliess [2]). Doch gelang endlich, während die Gewinnung der Macedonianer scheiterte, die Union. „Die 150 Bischöfe" bekannten gemeinsam den nicänischen Glauben und nahmen, wie berichtet wird, dazu noch eine besondere Auseinandersetzung über die Trinitätslehre an, in welcher auch die volle Homousie des Geistes ausgedrückt war. Im ersten Kanon der Beschlüsse wurden nach Bestätigung des Nicänums Eunomianer (Anomöer), Arianer (Eudoxianer), Semiarianer (Pneumatomachen), Sabellianer, Marcellianer, Photinianer und Apollinaristen ausdrücklich verdammt. Zum Siege ist also dem Wortlaute nach das Nicänum unbedingt gekommen; aber in der Interpretation des Meletius, der Kappadocier und Cyrill's von Jerusalem. Die Wesensgemeinschaft im Sinne der Wesensgleichheit, nicht der Wesenseinheit, ist seitdem im Orient orthodoxe Lehre. Das Symbol aber, welches seit der Mitte des 5. Jahrhunderts im Orient, seit c. 530 im Occident, als das ökumenisch-konstantinopolitanische gilt, ist weder ökumenisch noch konstantinopolitanisch; denn die Synode war keine ökumenische, sondern eine orientalische, und sie hat überhaupt kein neues Symbol aufgestellt. Dieses Symbol ist vielmehr das bald nach 362 neu redigirte, mit einigen nicänischen Formeln und mit einer regula fidei betreffs des h. Geistes ausgestattete Taufbekenntniss der jerusalemischen Kirche, welches vielleicht auf der Synode 381 vorgetragen und gebilligt worden ist, allein nicht als ihr Symbol gelten kann. Wie es in der Folgezeit zum Beschlusse der Synode erhoben worden

---

überhaupt sein Carmen de vita sua) war nicht im Sinne Roms und des Abendlandes. Sein Eintreten für Paulin mag sich aus der Absicht erklären, sich Rom gefällig zu erweisen, nachdem er selbst das Patriarchat erreicht hatte.

[1]) Die Aegypter haben sich auf der Synode von der Majorität sogar getrennt; sie billigten die Beschlüsse der Neugläubigen nicht, s. Theodoret V, 8.

[2]) Dass die Kappadocier und nicht ihr Mann, Maximus, den Patriarchensitz in Konstantinopel erhalten sollte, war den ägyptischen Bischöfen unerträglich. Die Resignation Gregor's von Nazianz war der Preis, um welchen sich die Aegypter gefügt haben; s. die Abschiedsrede Gregor's an die Synode, Orat. 42.

ist, ist völlig dunkel. Soviel aber ist deutlich, dass, wenn dieses Symbol in irgend einer Beziehung zur Synode von 381 gestanden hat, daraus der neugläubige Charakter derselben besonders schlagend hervorginge; denn das sog. Constantinopolitanum kann geradezu als eine Unionsformel zwischen Orthodoxen, Semianarianern und Pneumatomachen aufgefasst werden. Es fehlt ihm nämlich die bestrittenste Phrase des Nicänums: „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός“, und es bietet die Lehre vom h. Geist in einer Fassung, welche auch den Pneumatomachen nicht ganz unannehmbar erscheinen konnte [1]).

---

[1]) Ueber das Constantinopolitanum s. meinen, die Arbeiten von Caspari und namentlich von Hort zusammenfassenden und weiterführenden Artikel in Herzog's R.-Encyklop. VIII S. 212—230. Sicher ist Folgendes: 1) die Synode von 381 hat kein neues Symbol aufgestellt, sondern einfach das Nicänum auf's Neue bekannt (Socrat. V, 8, Sozom. VII, 7. 9, Theodoret V, 8, Greg. Naz. ep. 102 [Orat. 52], die Zeugnisse der Lateiner von 382 und der konstant. Syn. von 382); 2) es gibt aus den Jahren 381—450 in keiner Synodalacte, bei keinem Kirchenvater oder heterodoxen Theologen irgend eine sichere Spur der Existenz des CP's, geschweige dass es nachweisbar irgendwo damals als das Symbol von Konstantinopel oder als das officielle Taufsymbol gebraucht worden wäre; erst gleichzeitig mit der Anerkennung der Synode von 381 als einer ökumenischen (im Orient seit c. 451, im Occident mehr als 50 Jahre später) wird das fragliche Symbol, welches nun auftaucht, als das Symbol der Synode bezeichnet; 3) dasselbe ist aber nicht damals erst entstanden, sondern ist viel älter; es findet sich nämlich schon in dem Ancoratus des Epiphanius vom Jahre 374, wo es als Interpolation zu betrachten kein Grund vorliegt; vielmehr 4) es erweist sich aus inneren Gründen als eine nicänische Ueberarbeitung des Taufsymbols von Jerusalem (bald nach 362). Das Symbol ist also keine Erweiterung des Nicänums, sondern es gehört in die grosse Reihe der Symbole, welche nach der Synode von Alexandrien (362) in der zweiten symbolbildenden Epoche der orientalischen Kirchen entstanden sind. Damals haben die erstarkenden Gegner des Arianismus im Orient sich entschlossen, bei dem solennen Taufacte die nicänische Lehre zum Ausdruck zu bringen. Dies konnte in dreifach verschiedener Weise geschehen, sofern man nämlich entweder die nicänischen Stichworte in die alten provincialkirchlichen Symbole aufnahm, oder indem man das Nicänum für den speciellen Zweck zu einem Taufsymbole erweiterte, oder endlich indem man es selbst, trotz seiner Unvollständigkeit und seiner polemischen Haltung, als Taufbekenntniss unverändert in den kirchlichen Gebrauch nahm. Diese drei Wege sind wirklich eingeschlagen worden. In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ist der dritte der betretenste gewesen; aber vorher die beiden ersten. Hierher gehören das revidirte antiochenische Bekenntniss, das spätere nestorianische, das philadelphenische, das Symbol in der pseudoathanasianischen ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, das 2. längere Symbol im Ancoratus des Epiphanius, das kappadocisch-armenische, die dem Basilius zugeschriebene Auslegung des nicänischen Symbols, ein zu Chalcedon verlesenes und als „nicänisch“ bezeichnetes

Eben desshalb kann allerdings nicht daran gedacht werden, dass das Symbol das Symbol der Synode von 381 gewesen ist. Sie

Symbol. Hierher gehört nun auch unser Symbol. Vergleicht man es mit dem Nicänum, so gewahrt man leicht, dass dieses nicht seine Grundlage sein kann; vergleicht man es dagegen mit dem alten Jerusalemer Symbol (bei Cyrill von Jerusalem), so wird offenbar, dass es nichts Anderes ist als eine nicänische Bearbeitung desselben. Damit ist aber zugleich gesagt, dass es von Cyrill von Jerusalem componirt ist. Es entspricht nun aber auch vollkommen in seiner Haltung dem, was wir von Cyrill's Theologie und seiner allmählichen Annäherung an die Orthodoxie wissen (Socrat. V, 8, Sozom. VII, 7). „Cyrills persönliche Geschichte bildet in verschiedener Hinsicht eine Parallele zum Uebergang des jerusalemischen Symbols in die Gestalt des sog. CPanums." Es sind nämlich in dem Symbol, welches nachmals ökumenisch geworden ist, die Worte des Nicänums „τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός" und die nicänischen Anathematismen weggelassen. Der christologische Abschnitt lautet demgemäss so: „καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο." Nun kann man sich aus den Schriften der Homöusianer und der Kappadocier leicht davon überzeugen, dass den halben Freunden des Nicänums das „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός" mehr Schwierigkeit gemacht hat als das ὁμοούσιος; denn ὁμοούσιος konnte man nicht ohne Schein als ὅμοιος κατ' οὐσίαν deuten, dagegen schien das „ἐκ τῆς οὐσίας", in dem, was es sagte, und in dem, was es ausschloss (den Willen), dem Sabellianismus das Thor offen zu lassen. Es geht auch aus Athan. de synodis hervor, dass er das „ἐκ τῆς οὐσίας" für das Wichtigste gehalten hat; denn — sehr charakteristisch — bemerkt er, ὁμοούσιος sei = ὁμοιούσιος ἐκ τῆς οὐσίας, d. h. also, wer das ὁμοούσιος absichtlich ohne „ἐκ τῆς οὐσίας" bekennt, bekennt es als Homöusianer. Die christologische Formel im Hierosolymitanum (d. i. dem späteren Nic.-CPanum) ist also fast homöusianisch, wenn sie auch das ὁμοούσιος festhält. Sie entspricht genau dem Standpunkt, den Cyrill bald nach 362 eingenommen haben muss. Ebendasselbe gilt von dem, was das Symbol über den h. Geist bemerkt. Die Worte: „καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν", entsprechen ganz dem Zustand der Lehre vom h. Geist in den 60er Jahren. Ein Pneumatomache könnte diese Formel zur Noth unterschreiben. Eben desshalb ist es freilich gewiss, dass die Synode von 381 dieses Symbol nicht recipirt hat. Wie es zum CPanum geworden ist, darüber gibt es nur Vermuthungen (s. Hort S. 97—106 f. u. meinen Artikel S. 225 f. 228 f.). Wahrscheinlich stand es in den Acten der Synode als das Bekenntniss, durch welches Cyrill seinen Glauben auf der Synode als orthodox erwiesen hatte und welches auch der hochangesehene Epiphanius als das seinige bekannt hatte. Aus den Acten hat es der Bischof von Konstantinopel nicht lange vor 451 hervorgeholt und in Curs gesetzt. Der Wunsch, ein konstantinopolitanes Symbol den Kirchen zu insinuiren, war stärker in ihm als die Einsicht in die Mängel eben dieses Symbols. Seit c. 530 erst ist im Orient das CPanum Taufsymbol geworden und hat das Nicänum verdrängt; im Abendland ist es erst um dieselbe Zeit bekannt geworden, hat

bekannte sich ja zur vollen Homousie der göttlichen Personen. Allein die kirchliche Legendenbildung, welche dieses Symbol jener Synode angehängt hat, hat eine wundersame Gerechtigkeit geübt; denn indem sie auf diese Synode „ein erweitertes Nicänum“ ohne „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός“, ohne die nicänischen Anathematismen und ohne das Bekenntniss der Homousie des Geistes zurückführte und als orthodox beglaubigte, hat sie, ohne das zu wollen, das Gedächtniss daran erhalten, dass die orientalische Orthodoxie von 381 in Wahrheit eine neugläubige gewesen ist, die bei Ὁμοούσιος nicht die Glaubensüberzeugung des Athanasius vertreten hat. In dem quid pro quo der Symbolunterschiebung liegt ein Richterspruch, wie er schärfer nicht gedacht werden kann, aber es liegt noch mehr darin — die grausamste Satire. Aus der Thatsache, dass man sich allmählich in der Kirche das CPanum als vollkommenen Ausdruck der Orthodoxie gefallen liess, ja dasselbe als Nicänum prädicirte und dieses Symbol vergass, folgt, dass man die grosse Differenz zwischen dem alten Glauben und der kappadocischen Neugläubigkeit gar nicht mehr verstanden hat, und dass man unter der Hülle des Ὁμοούσιος allgemein zu einer Art von Homöusianismus gekommen war, welche Ansicht in der That bis heute in allen Kirchen die orthodoxe ist. Der Vater der officiellen Trinitätslehre, wie sie die Kirchen festhalten, ist nicht Athanasius, auch nicht Basilius von Cäsarea, sondern Basilius von Ancyra.

Immerhin hat der Gedanke des grossen Athanasius, wenn auch in bedenklich veränderter Form, gesiegt. Die Wissenschaft und der Umschwung der politischen Verhältnisse haben ihm den Sieg bereitet; unterdrückt hätte er freilich niemals werden können.

Die Abendländer waren mit dem Verlaufe, den die Dinge im Orient nahmen, zunächst nichts weniger als einverstanden; sie haben auf gleichzeitigen Synoden zu Rom und Mailand (unter Ambrosius) dem Theodosius Vorstellungen gemacht und sogar mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft gedroht [1]). Allein Theodosius beschied sie

---

dann aber sehr rasch (im Gegensatz zu dem dort weit verbreiteten germanischen Arianismus) die alten apostolischen Taufsymbole in den Hintergrund geschoben. Ueber das „filioque“ s. unten. Nur erwähnt sei die radicale, ganz undurchführbare Hypothese des Katholiken Vincenzi (De process. Spiritus S., Romae 1878), das CPanum sei ein griechisches Machwerk aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts, eine Fälschung lediglich zu dem Zwecke, die Irrlehre von der processio S. S. ex patre solo bis ins 4. Jahrhundert hinaufzudatiren.

[1]) S. den Brief „Sanctum“ bei Mansi III p. 631.

sehr ungnädig, worauf sie sich zu vertheidigen suchten [1]). Der Kaiser war klug genug, auf den Vorschlag der Abendländer, ein ökumenisches Concil nach Rom zu berufen, nicht einzugehen. Auch darin befolgte er die Politik des Konstantius, dass er die Kirchen der beiden Reichshälften getrennt hielt (s. Rimini und Seleucia). Und seiner meisterhaften Leitung gelang es wirklich, trotz der Quertreibereien seines von Ambrosius geleiteten Mitkaisers Gratian, i. J. 382 einen modus vivendi herbeizuführen. Gratian berief eine allgemeine Synode nach Rom, zu welcher auch die morgenländischen Bischöfe eingeladen wurden. Allein Theodosius hatte diese schon in Konstantinopel versammelt. Sie antworteten nun in einem die Einladung ablehnenden Schreiben, dessen ebenso würdige wie kluge Haltung aller Wahrscheinlichkeit nach die Spannung mit dem Abendland gemildert hat. Sie beriefen sich dazu nicht nur auf die Entscheidungen der Synode von 381, sondern auch auf ihren Beschluss von 378, in welchem sie dem Abendland entgegengekommen waren [2]),

[1]) S. den Brief „Fidei" bei Mansi III p. 630.

[2]) Der wichtige Brief bei Theodoret V, 9: Schilderung der ausgestandenen Verfolgungen, der noch fortdauernden Kämpfe, Dank, dass sie ὡς οἰκεῖα μέλη eine Einladung zur Synode erhalten hätten, damit sie mit dem Abendland herrschen können und dieses nicht allein herrsche, Bedauern, dass sie zu erscheinen verhindert sind; nun folgt die Darlegung des Glaubens, nachdem die Absendung von drei Gesandten mitgetheilt ist: „was wir erduldet haben, haben wir erduldet für den evangelischen Glauben, der in Nicäa festgestellt worden ist, ταύτην τὴν πίστιν καὶ ὑμῖν καὶ ἡμῖν καὶ πᾶσι τοῖς μὴ διαστρέφουσι τὸν λόγον τῆς ἀληθοῦς πίστεως συναρέσκειν δεῖ· ἣν μόλις ποτὲ [sic] πρεσβυτάτην τε οὖσαν καὶ ἀκόλουθον τῷ βαπτίσματι καὶ διδάσκουσαν ἡμᾶς πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, δηλαδὴ θεότητός τε καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις, ὡς μήτε τὴν Σαβελλίου νόσον χώραν λαβεῖν συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων, εἴγουν τῶν ἰδιοτήτων ἀναιρουμένων, μή τε μὴν τὴν τῶν Εὐνομιανῶν καὶ Ἀρειανῶν καὶ Πνευματομάχων βλασφημίαν ἰσχύειν, τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως ἢ τῆς θεότητος τεμνομένης καὶ τῇ ἀκτίστῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι μεταγενεστέρας τινὸς ἢ κτιστῆς ἢ ἑτεροουσίου φύσεως ἐπαγομένης. Die Orientalen haben sich hier nichts vergeben und doch ihren Glauben so conciliant wie möglich ausgedrückt, indem sie von Marcell geschwiegen, den Sabellianismus eine „Krankheit", den Arianismus aber eine „Blasphemie" genannt haben. Es folgt nun die Verweisung auf die Acten der Synoden v. 379 u. 381, sodann eine Erklärung über die neue Besetzung der „gleichsam neu gegründeten Kirche von Konstantinopel" und des Stuhles von Antiochien, wo — das ist gegen Rom gesagt — der Name Christen zuerst aufgekommen sei. Ebenso wird die Anerkennung des Cyrill von Jerusalem, der so viel für den Glauben erduldet hat, gerechfertigt. Jerusalem heisst dabei „die Mutter aller Kirchen". Die Orientalen bitten am Schluss die Abend-

und sie erklärten endlich, dass sie eine neuerliche, ausführliche dogmatische Erklärung der Abendländer (des Damasus) sich angeeignet hätten und die Pauliner in Antiochien als orthodox (also nicht mehr als des Marcellianismus verdächtig) anzuerkennen bereit seien [1]). Die Sendung dreier Abgesandter nach Rom, wo gerade damals neben Hieronymus der angesehene Epiphanius anwesend war, konnte dem Friedensschluss nur günstig sein. Den Widerspruch gegen Nectarius von Konstantinopel und Cyrill von Jerusalem liess man jetzt in Rom fallen; allein Flavian in Antiochien konnte man anzuerkennen sich noch immer nicht entschliessen, war doch Paulin, sein Gegner, in Rom auf der Synode selbst anwesend. Gegen den Apollinarismus reagirte man noch einmal kräftig [2]).

Ging auch der Arianismus (Homöismus), seitdem ihm die kaiserliche Gunst nicht mehr strahlte, schnell dem Untergang im Reich entgegen, besass er auch keine Fanatiker wie der Donatismus, so war er doch um 383 noch immer eine Macht im Orient, grosse

---

länder, zu dem Allem ihre Zustimmung zu geben, τῆς πνευματικῆς μετιτευούσης ἀγάπης καὶ τοῦ κυριακοῦ φόβου, πᾶσαν μὲν καταστέλλοντος ἀνθρωπίνην προαπάθειαν, τὴν δὲ τῶν ἐκκλησιῶν οἰκοδομὴν προτιμοτέραν ποιοῦντος τῆς πρὸς τὸν καθ' ἕνα συμπαθείας ἢ χάριτος. Dann werden wir nicht mehr sagen, was von den Aposteln verurtheilt ist: „Ich bin des Paulus, ich bin des Apollo, ich bin des Kephas," sondern Alle werden wir als Christo gehörig erscheinen, der in uns nicht getheilt ist, und werden mit Gottes Hülfe den Leib der Kirche vor Trennung bewahren.

[1]) Der sog. 5. Kanon des Concils von 381 gehört (s. Rade, S. 107. 116 f. 133) der Synode von 382 an. Er lautet: περὶ τοῦ τόμου τῶν Δυτικῶν καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδεξάμεθα τοὺς μίαν ὁμολογοῦντας πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος θεότητα. Darunter können nur die Pauliner in Antiochien verstanden werden. Was aber den abendländischen Tomos betrifft, so hat man mit Rade a. a. O. wahrscheinlich an die 24 Anathematismen des Damasus (bei Theodoret V, 11) zu denken. Dieses merkwürdige Actenstück, welches vielleicht aus dem J. 381 stammt, präcisirt den Standpunkt der Abendländer in den verschiedenen dogmatischen Fragen sehr ausführlich. Sehr beachtenswerth ist, dass die marcellische Lehre verdammt ist ohne Nennung ihres Urhebers. Wichtig ist noch das 9. Anathema und das 11.: „Wenn Jemand nicht bekennt, dass der Sohn aus dem Vater, d. h. aus seinem göttlichen Wesen geboren ist, der sei verflucht." Damit vgl. man das sog. CPanum, wo ἐκ τῆς οὐσίας fehlt. Bedeutsam ist, wie ausführlich schon die Lehren von der Menschwerdung und vom h. Geist behandelt sind.

[2]) Hierher gehört auch nach Rade's treffender Vermuthung das Schreiben des Damasus bei Theodoret V, 10 gegen den Apollinarismus, welches wohl aus der Feder des Hieronymus stammt (bald nach 382) und das höchste Selbstbewusstsein des Inhabers des Stuhles Petri zum Ausdruck bringt. Hieronymus hat dem Damasus stets geschmeichelt.

Provinzen waren noch arianisch interessirt — vor Allem das Volk —[1]), und im Westen hatte er an der Kaiserin Justina und an deren Sohn eine Stütze [2]). Theodosius war es mehr darum zu thun, die Arianer zu gewinnen als auszustossen. Er hat in den ersten Jahren seiner Regierung neben dem festen Willen, die Orthodoxie durchzuführen, eine Art von versöhnender Politik beobachtet, die ihm indess —

---

[1]) Die Kirchenhistoriker, namentlich Philostorgius, berichten darüber, aber nicht sehr eingehend. Fest, muthig und alle Transactionen ablehnend, hat sich Eunomius behauptet. Er erkannte nicht einmal die Taufe und Ordination der anderen Kirchenparteien an (Philostorg. X, 4). Welche Schwierigkeiten die Durchführung des Homousios machte, zeigt auch das Synodalschreiben der Orientalen v. J. 382 (s. oben).

[2]) S. die Kämpfe des Ambrosius gegen den Arianismus in Oberitalien, die bis z. J. 388 dauerten. Nach dem Tode seiner Mutter erklärte sich Valentinian II. für die Orthodoxie, s. Cod. Theodos. XVI, 5, 15. Es spielte in diesen Entschluss die Erfahrung herein, dass Maximus, der Usurpator, desshalb solchen Anhang gefunden hatte, weil er streng orthodox war. Dass Maximus sogar mit den unruhigen und aufständischen Alexandrinern Verbindung gehabt hat, ist eine Angabe des Libanius, die zu denken gibt. — Zu dem Ausgleich der abendländisch-alexandrinischen und der kappadocisch-neugläubigen Lehre vom Sohne mag es sehr viel beigetragen haben, dass Ambrosius zur Zeit des Theodosius an der Spitze des Abendlandes gestanden hat. Dieser Bischof hat von Philo, Origenes und Basilius gelernt; er ist mit Letzterem in freundschaftlichen Verkehr getreten; er hat aber für den Unterschied der Lehrweise im Orient und Occident nie ein Interesse oder ein Verständniss gezeigt und ist in die Speculationen der Morgenländer nicht eingedrungen. Er nahm also aus dem Orient nur oberflächlich theologische Wissenschaft auf. Das aber kam gerade seiner Stellung zu Gute; denn so entfernte er sich nicht von dem common sense des Abendlandes und war doch andererseits voll Respect für die kappadocische Theologie — mithin zum Friedensstifter vortrefflich disponirt. Ex professo hat er das trinitarische Problem nicht behandelt; seine Formeln tragen wesentlich das abendländische Gepräge, aber ohne Zuspitzung gegen die „Meletianer", ja er hat selbst den Satz aufgenommen: „nulla est discrepantia divinitatis et operis; non igitur in utroque una persona, sed una substantia est" — aber andererseits: „non duo domini, sed unus dominus, quia et pater deus et filius deus, sed unus deus, quia pater in filio et filius in patre; — jedoch — unus deus, quia una deitas" (s. Förster, Ambrosius S. 130). Ambrosius hat nicht selbständig über die Trinität speculirt wie Hilarius (s. Reinkens, a. a. O., und Schwane, DG. d. patrist. Zeit S. 150 ff.). Es ist aber die wichtigste Ursache der schliesslichen Verbindung von Orient und Occident in der Trinitätslehre gewesen, dass der grösste Theologe und der gewaltigste Kirchenfürst des Occidents im 4. Jahrh. von den Griechen gelernt haben. Hosius, Julius von Rom, Lucifer und Damasus von Rom hätten die dogmatische Einheit der beiden Reichshälften nicht durchzusetzen vermocht. Aus der Verbindung Athanasius/Julius, Petrus/Damasus (Alexandrien und Rom) ist die dogmatische Einheit thatsächlich nicht geboren, sondern aus der Verbindung Athanasius/Hilarius/Basilius/Ambrosius.

zur Ehre der Arianer — nicht geglückt ist. Wie er 381 die Macedonianer zur Synode eingeladen hat, so hat er im Jahr 383 noch einen Versuch gemacht, alle streitenden Parteien auf einer konstantinopolitanischen Synode zu vereinigen und wo möglich eine Einigung zu erzielen. Dieser Versuch — selbst Eunomius ist anwesend gewesen — scheiterte; aber er ist aus zwei Gründen sehr denkwürdig; 1) nämlich hat der orthodoxe Bischof Konstantinopels mit dem novatianischen daselbst gemeinsame Sache gemacht, ein Beweis, wie unsicher noch die Orthodoxie in der Hauptstadt selbst stand [1]), 2) hat man auf dem Concil versucht, die ganze zwischen Orthodoxen und Arianern schwebende Frage auf das Gebiet der Tradition hinüberzuspielen: die h. Schriften wollte man bei Seite lassen, und der Beweis für die Orthodoxie sollte lediglich aus den Testimonien vornicänischer Väter, vor denen sich die Gegner als Katholiken beugen müssten, geliefert werden. Dieses Unternehmen war eine Weissagung auf die der Kirche drohende Zukunft und bewies zugleich, dass das sachliche Interesse am Streit im Orient bereits wieder hinter das conservative zurücktrat. Nichts bildet sich schneller als eine Tradition, und nichts ist bequemer als sich für die Wahrheit eines Satzes darauf zurückzuziehen, dass es immer so gewesen sei [2]).

---

[1]) Ueber die Novatianer im Orient im 4. Jahrh. und ihre Beziehungen zu den Orthodoxen, namentlich in der Stadt Konstantinopel, s. meine Art. s. v. „Novatian“, „Sokrates“ in Herzog's R.-Encykl. Die Novatianer sind merkwürdiger Weise stets nicänisch gewesen und geblieben. Man wird das aus ihrer abendländischen Herkunft, resp. aus ihrem Zusammenhang mit dem Abendland erklären dürfen.

[2]) Ueber die Vorgänge auf dem Concil von Konstantinopel 383 belehrt Socr. V, 10 (Sozom. VII, 12). Theodosius wollte eine wirkliche Verhandlung der streitenden Parteien. Der Lector des novatianischen Bischofs Agelius, Sisinnius, soll nun gerathen haben, statt des Disputs einfach auf Grund von Väterstellen zu entscheiden; der patristische Beweis allein solle gelten. Sokrates erzählt, dass in dieser Weise mit Billigung des Kaisers wirklich verfahren worden sei und dass man sich orthodoxerseits nur auf solche Väter berufen habe, die vor dem arianischen Streit gelebt haben. Die Frage, ob die verschiedenen Parteien diese als massgebend anerkannten, habe aber eine babylonische Verwirrung unter ihnen, ja unter den Gliedern einer und derselben Partei, hervorgerufen, so dass der Kaiser von dieser Art, den Streit beizulegen, Abstand genommen habe. Er habe nun von den verschiedenen Parteien Bekenntnisse eingesammelt (das muthige des Eunomius ist uns noch erhalten, s. Mansi III p. 646 sq.), sie aber alle verworfen bis auf das orthodoxe und die Parteien ungnädig nach Hause geschickt; die Arianer hätten sich über die Ungunst des Kaisers getröstet mit dem Spruch, dass Viele berufen, Wenige aber auserwählt

Nach dieser Synode hat Theodosius seine Unionsversuche eingestellt und hat von nun an den Arianismus unterdrückt. Ambrosius secundirte ihm in Oberitalien. Die orthodoxe Staatskirche, die doch andererseits ein Kirchenstaat war, wurde etablirt. Strenge Gesetze wurden nun gegen alle Häretiker erlassen mit Ausnahme der Novatianer [1]). Der Staat hatte endlich die schon von Konstantin erstrebte Kircheneinheit erreicht. Aber sie war ein zweischneidiges Schwert. Sie schädigte den Staat und versetzte ihm die schwerste Wunde. — Schneller als der Hellenismus ist der Arianismus bei den Griechen erloschen. Heftige Schismen in seiner eigenen Mitte scheinen seinen Untergang beschleunigt zu haben [2]); die Stadien desselben sind uns unbekannt. Die Geschichte, die er unter den germanischen Völkern bis zum 7. Jahrhundert erlebt hat, gehört nicht in den Rahmen dieser Darstellung. Die gebildeten Laien im Orient aber haben die orthodoxe Formel mehr als ein nothwendiges Uebel und als ein unerklärliches Geheimniss betrachtet denn als einen Ausdruck ihres Glaubens. Der Sieg des Nicänums war ein Sieg der Priester über den Glauben des christlichen Volkes. Schon die Logoslehre war den Nicht-Theologen unverständlich gewesen. Durch die Aufrichtung der nicänisch-kappadocischen Formel als Grundbekenntniss der Kirche wurde es den katholischen Laien vollends unmöglich gemacht, sich nach Massgabe der Kirchenlehre ein inneres Verständniss des christlichen Glaubens zu erwerben. Der Gedanke, dass das Christenthum die Offenbarung eines Unverständlichen sei, bürgerte sich immer mehr ein. Dieser Gedanke hat zum Avers die Verehrung des Geheimnisses und zum Revers die Indifferenz und die Unterwerfung unter den Mystagogen [3]). Die

---

seien. Diese Erzählung ist in ihren Einzelheiten viel zu schematisch, um vollen Glauben zu verdienen. Aber der Versuch, die ganze Frage aus der Tradition zu entscheiden, ist gewiss gemacht worden. Bedenkt man, wie anfangs fast ausschliesslich mit der h. Schrift von beiden Parteien operirt worden ist, so erkennt man in dem Versuche einen höchst charakteristischen Fortschritt in der Verödung der orientalischen Kirchen.

[1]) S. Cod. Theodos. XVI, 1, 4 v. J. 386 und die weiteren Gesetze des Theodosius und seiner Söhne. Besonders schlimm wurde es erst seit c. 410.

[2]) S. Sozom. im VII. u. VIII. Buch, besonders VIII, 1.

[3]) Es ist hier vor Allem an die Haltung des Sokrates zu erinnern, die typisch ist für den kirchlich-frommen Laien des Orients. Sein Standpunkt ist: schweigend soll man das Geheimniss verehren. Was die vorletzte Generation festgestellt hat, das ist ihm bereits heilig; aber von dogmatischen Kämpfen in der Gegenwart will er nichts wissen, und selbst ein unbestimmtes Gefühl, dass die Laien in ihrem Glauben durch die Bischöfe und deren Streitigkeiten schliess-

Priester und Theologen konnten dem Volke freilich nicht mehr geben als sie selbst besassen; aber erschreckend ist es, wie wenig in der kirchlichen Litteratur des 4. Jahrhunderts und der Folgezeit an das christliche Volk gedacht ist. Die Theologen hatten stets nur den Klerus, die Beamten und die gute Gesellschaft im Auge. Das Volk musste einfach an den Glauben glauben.

---

## Anhang: Die Lehre vom h. Geist und von der Trinität. X

I. In der Taufformel war von alten Zeiten her mit dem Glauben an den Vater und Sohn auch der Glaube an den h. Geist bekannt worden. In diesem Glauben war ausgedrückt, dass die Christenheit den Geist des Vaters (den Geist Christi), das lebendige, erleuchtende göttliche Princip, in ihrer Mitte hat. Der Geist ist Gabe Gottes. Aber die Combination von Geist und Kirche, Geist und einzelnen Christen trat für das absichtliche Denken nach den montanistischen Kämpfen zurück. Die Weltkirche und ihre Theologen beschäftigten sich statt dessen mit dem Geist, sofern er durch die Propheten geredet hat, sofern er schon „über den Wassern" geschwebt hat, sofern er — doch trat das bald zurück — auf Christus bei der Taufe herabgekommen oder bei seiner menschlichen Entstehung betheiligt gewesen ist. Es häuften sich hier aber die Schwierigkeiten für die rationale Theologie. Dieselben lagen 1) in dem Begriff selbst, sofern πνεῦμα ja auch das Wesen Gottes und des Logos bezeichnete, 2) in dem Unvermögen, eine specifische Wirkung des Geistes in der Gegenwart anzuerkennen, 3) in dem Interesse, vielmehr dem Logos die Wirksamkeit in dem Kosmos und in der Offenbarungsgeschichte zuzuschreiben. Existenzform, Würde und Function des Geistes waren demgemäss ganz unsicher. Der h. Geist galt den Einen als Gabe und unpersönliche — daher auch ungezeugte — Kraft, deren Sendung Christus verheissen habe, die somit erst nach der Himmelfahrt Christi ein Factum geworden sei, den Anderen als eine

lich düpirt werden, ist bei ihm nachweisbar. Charakteristisch ist seine Zustimmung zu einem Wort des Euagrius in Bezug auf die Trinität (III, 7): πᾶσα πρότασις ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον ἢ εἶδος ἢ διαφορὰν ἢ ἴδιον ἢ συμβεβηκὸς ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον· οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τῶν εἰρημένων ἐστὶ λαβεῖν· σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον. Er will nichts von οὐσία und ὑπόστασις wissen. Wie zurückhaltend die Laien zur ganzen Dogmatik standen, lässt sich auch an Prokop von Cäsarea im 6. Jahrh. illustriren.

in der Offenbarungsgeschichte uranfängliche Kraft, den Dritten als eine auch im Weltprocess wirksame Kraft. Wieder Andere legten ihm eine persönliche Existenz bei, wozu der Ausdruck „der Paraklet“ verleitete. Von diesen hielten ihn Einige für ein geschaffenes himmlisches Wesen, Andere für die oberste geistige Creatur Gottes (den obersten Engel), wieder Andere für die zweite προβολή oder derivatio des Vaters, also für ein beharrliches, die Gottheit selbst tragendes Wesen, noch Andere identificirten ihn mit dem ewigen Sohne Gottes selbst. Es fehlten sogar Solche nicht ganz, welche den Geist, der im Hebräischen Femininum ist und den man mit der „Weisheit“ Gottes identificirte, für ein weibliches Princip zu halten geneigt waren[1]). Demgemäss dachte man auch über die Würde und die Functionen sehr verschieden. Alle, die ihn als Person betrachtet haben, haben ihn dem Vater subordinirt, in der Regel wohl auch dem Sohne, wenn sie ihn von demselben unterschieden; denn das Verhältniss von Vater und Sohn schien nichts drittes Gleichartiges zu dulden, und Christus hatte dazu deutlich gesagt, dass er den Geist senden werde; dieser erschien also als sein Diakonos. Sehr selten begegnet die andere Vorstellung, dass der Logos Organ des Geistes (der Sophia) sei. Dort aber kam man auf diese oder eine ähnliche Vorstellung hinaus, wo man, zwischen dem unpersönlichen, Gott ewig inhärenten Logos (Weisheit) und dem geschaffenen Logos (Weisheit) unterscheidend, das Göttliche in Christus mit dem Letzteren identificirte. Was die Functionen betrifft, so sind nach den Versuchen der Montanisten Speculationen über die specifische Eigenart derselben nicht mehr aufgetaucht, bis man endlich — sehr viel später — dem Geist ein besonderes Gebiet in den Mysterien zu übertragen gelernt hatte. Was man inzwischen über die Wirksamkeit des Geistes im Weltprocess, in der Offenbarungsgeschichte, in der Wiedergeburt (Erleuchtung und Heiligung) zu sagen wusste, war ganz vage, oft Ausdruck der Verlegenheit oder exegetischen Gelehrsamkeit, niemals aber eines besonderen theologischen Interesses. Nicht zu übersehen aber ist, dass schon in der ältesten kirchlichen Theologie — bei Irenäus und Tertullian — der Versuch vorliegt, dem Geist, der nun einmal als besondere Grösse innerhalb der Gottheit gewürdigt werden musste, eine immanente Beziehung zum Vater und zum Sohne zu geben. Besonders die bei Irenäus sich findenden Sätze vom

---

[1]) Hierher gehört es vielleicht auch, dass in der Grundschrift der apost. Constitutionen die Diakonisse mit dem h. Geist parallelisirt ist (II, 26).

Geist — Tertullian hat ihn zuerst „Gott“ genannt — sind von Wichtigkeit. Innerhalb der Theologie lässt sich doch eine feste Entwickelungslinie, die von Justin über Tertullian zu Origenes führt, verfolgen [1]). Nachdem Sabellius von ganz anderen Prämissen aus bei seinen Speculationen auf den h. Geist geachtet hatte, hat Origenes wie in der Logoslehre, so auch hier eine feste Vorstellung geschaffen, indem er, die Unsicherheit der Ueberlieferung zugestehend, die Lehre vom heiligen Geist völlig nach Analogie der Logoslehre behandelt, eine solche Behandlung aber auch gefordert hat: der h. Geist gehört in die Gottheit, er ist beharrliches göttliches Wesen, aber er ist zugleich ein Geschöpf und zwar ein Geschöpf, welches um eine Stufe unter dem Sohne steht, weil es, wie alles Geschaffene, durch den Sohn (Logos) geworden ist; der Kreis seiner Wirksamkeit ist entsprechend kleiner als der des Sohnes; dass er intensiv bedeutender ist, hat Origenes ausgesprochen, aber nicht gewürdigt, da ihm schliesslich die Kategorien der Grösse, des Raumes und der Causalität die höchsten gewesen sind [2]). Die der Logoslehre völlig analoge Behandlung der Lehre vom h. Geiste bei Tertullian (adv. Prax.) und Origenes ist der stärkste Beweis dafür, dass ein specifisches theologisches Interesse an diesem Lehrpunkt nicht bestanden hat [3]). Nicht anders ist es in der Folgezeit gewesen. Die arianischen und arianisirenden Formeln des 4. Jahrhunderts enthalten wenigstens noch den Versuch, das vom h. Geist auszusagen, was ihn nach alter, kirchlicher Ueberlieferung in seiner Thätigkeit charakterisirt, so wenig das ist — die pompöse Formel der Orthodoxie aber bringt nur den allgemeinen Gedanken zum Ausdruck, dass in die Gottheit nichts Fremdes gehört, und bezeugt sonst, dass die Hypostase des h. Geist der Kirche Verlegenheit bereitet.

Die origenistische Lehre, dass der h. Geist eine eigene

[1]) Aber nur sofern Origenes die vorzeitliche processio des Geistes lehrt, Tertullian ihn noch wesentlich auf die Kosmos- und Offenbarungsgeschichte beschränkt, bezeichnet Origenes einen Fortschritt. Durch das „unius substantiae“, welches Tertullian auch für den Geist gelten lässt, steht er den endgiltigen Bestimmungen des 4. Jahrh. näher als Origenes. Die merkwürdige Formel des Hippolyt über den Geist s. Bd. I S. 451 not.

[2]) Ueber die Lehre vom h. Geist vor Origenes und bei Origenes s. Bd. I S. 106 f. 404. 450 f. 455 f. 535 f. 630 f., Kahnis, L. vom h. Geist 1847, Bigg, The Christian Platonists 171 sq., Nitzsch, S. 289—293.

[3]) Bei Irenäus allein kann man Ansätze zu einer eigenthümlichen Speculation über den h. Geist finden.

Hypostase und dass er ein in den Bereich der Gottheit selber fallendes geschaffenes Wesen sei, hat mehr als ein Jahrhundert hindurch nur in engen Kreisen Anerkennung gefunden. Auch wo man, durch die Taufformel angeleitet, von einer Dreiheit in der Gottheit sprach — und das setzte sich immer mehr durch —, liess man das dritte Wesen doch in der Schwebe und redete, wie früher, von der verheissenen Gabe des h. Geistes. Doch überzeugten sich die philosophischen Theologen immer mehr davon, dass nicht nur eine dreifaltige Oekonomie Gottes, sondern drei göttliche Wesen anzunehmen seien. In den ersten 30 Jahren nach Beginn des arianischen Streites ist vom h. Geiste kaum die Rede gewesen [1]), obgleich ihn die Lucianisten (so auch Arius) zwar für eine göttliche Hypostase hielten, aber zugleich für die vollkommenste Creatur, welche der Vater durch den Sohn geschaffen habe, die also auch dem Sohn nach Wesensinhalt, Würde und Ansehen untergeordnet sei [2]). In ihren Glaubensbekenntnissen hielten sie sich an die alte einfache Ueberlieferung: πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ εἰς παράκλησιν καὶ ἁγιασμὸν καὶ τελείωσιν τοῖς πιστεύουσι διδόμενον [3]). Sie bekannten drei abgestufte Hypostasen in der Gottheit. Es ist nur ein Beweis für den innern Antheil, den Athanasius an seiner Lehre vom Sohne genommen hat, dass er zunächst an den Geist gar nicht gedacht hat, über den auch zu Nicäa nichts ausgemacht worden ist. Die erste Spur des Auftauchens der Frage nach dem Geiste findet sich m. W. in den Anathematismen (20 ff.) des sehr conservativen Symbols der eusebianischen Synode von Sirmium (351). Hier wird die Identificirung

---

[1]) S. Basil., ep. 125: ὁ δὲ περὶ τοῦ πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται, οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιωθείς, διὰ τὸ μηδέπω τότε κεκινῆσθαι τὸ ζήτημα, scil. z. Z. des Nicänums.

[2]) S. oben S. 199. Eunomius' Ansicht ist massgebend für die ganze Gruppe, s. die von ihm stammenden Documente und Basil. c. Eunom. III, 5. Prägnant hat Epiphanius die arianische Lehre (h. 69 c. 56) zusammengefasst: τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσμα πάλιν κτίσματός φασιν εἶναι διὰ τὸ διὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι (Joh. 1, 3).

[3]) S. das sog. Lucianische Bekenntniss, d. h. das 2. antiochenische; dazu vgl. die 3. u. 4. antiochenische Formel, die sog. sardicensische — ein Beweis, dass die orthodoxen Abendländer auf die Frage noch nicht aufmerksam geworden sind; ihr Satz: πιστεύομεν τὸν παράκλητον, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅπερ ἡμῖν αὐτὸς ὁ κύριος καὶ ἐπηγγείλατο καὶ ἔπεμψεν· καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν, καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος, zeigt dazu, wenn er richtig überliefert ist, die bedenklichste Unklarheit —, ferner die formula macrostich., die philippopeler und die späteren sirmischen und homöischen Formeln; in der Formel v. 357 heisst es sogar: „spiritus paracletus per filium est."

des h. Geistes mit dem ungezeugten Gott und mit dem Sohne, sowie die Bezeichnung desselben als μέρος τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ υἱοῦ verboten [1]). Seit dem Ende der fünfziger Jahre ist Athanasius auf die Lehre vom h. Geist aufmerksam geworden, und sofort hat er eine feste Stellung eingenommen [2]). Gehört der h. Geist zur Gottheit, muss er angebetet werden, ist er ein Selbständiges, so gilt von ihm Alles auch, was vom Sohne gilt; sonst würde die Trias gespalten und gelästert und auch die Würde des Sohnes würde wieder zweifelhaft werden — das ist ihm ein durchschlagendes Argument. Nichts Fremdes, nichts Geschaffenes kann in die Trias gehören, die eben der eine Gott ist (ὅλη τριὰς εἷς θεός ἐστιν). Athanasius hat für diese Behauptung nicht nur eine Reihe von Schriftstellen beizubringen gewusst, sondern er hat auch aus den Functionen des h. Geistes seine Auffassung zu erhärten gesucht. Das Princip der Heiligung kann nicht den Wesen gleichartig sein, welche es heiligt; die Quelle des Lebens für die Creaturen kann nicht selbst Creatur sein; der, welcher die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur uns vermittelt, muss selbst diese Natur besitzen [3]). Andererseits: wer wirkt, wie der Vater und Sohn wirken, genauer, wer eine und dieselbe Gnade mitspendet — denn es gibt nur eine Gnade, nämlich die des Vaters durch den Sohn im h. Geist —, der gehört in die Gottheit, und wer ihn verwirft, trennt sich vom Glauben überhaupt. So besagt eigentlich die Taufformel schon Alles; denn sie wäre ohne den h. Geist zerstört, der in Allem die Vollendung erwirkt. Die Persönlichkeit des Geistes wird von Athanasius einfach vorausgesetzt in der unbestimmten Form, in welcher er auch die Persönlichkeit des Sohnes vorausgesetzt hat. Die Versuche, die Eigenthümlichkeit der Wirksamkeit des Geistes von der des Vaters

---

[1]) Die Theologie des Marcell freilich hätte die Theologen auf die Lehre vom Geist aufmerksam machen können; denn Marcell hat diese Lehre behandelt, wenn auch nicht ausführlich, s. Zahn, a. a. O. S. 147 ff. Nach M. geht der Geist vom Vater und vom Logos aus und gehört in das göttliche Wesen; seine Oekonomie beginnt aber erst nach der des Sohnes.

[2]) S. Athanas. ad Serap.

[3]) Stellen a. a. O., s. vor Allem I, 23. 24: εἰ κτίσμα δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἄν τις ἐν αὐτῷ μετουσία τοῦ θεοῦ γένοιτο ἡμῖν· ἀλλ' ἢ ἄρα κτίσματι μὲν συνηπτόμεθα, ἀλλότριοι δὲ τῆς θείας φύσεως ἐγινόμεθα, ὡς κατὰ μηδὲν αὐτῆς μετέχοντες . . . εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ' ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως, καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.

und Sohnes zu unterscheiden, blieben freilich leere Worte (Vollendung, Verbindung, Abschluss der Wirksamkeit u. s. w.). Warum der Sohn das Alles nicht selbst thun kann und warum, wenn es denn hier einen Dritten gibt, nicht auch ein Vierter möglich wäre, bleibt dunkel. Die überlieferte Trias ist zu glauben, καὶ οὐκ ἄδηλον, ὅτι οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν τὸ πνεῦμα, ἀλλ' οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' ἓν ὄν· μᾶλλον δὲ τοῦ λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιόν ἐστιν [1]). Die „Tropiker" — so nennt er die Irrlehrer in Bezug auf den h. Geist — sind ihm um nichts besser als die Arianer.

---

Athanasius' Briefe an Serapion von Thmuis waren durch Klagen dieses Bischofs über die Umtriebe Solcher, die Falsches über den h. Geist lehrten, hervorgerufen. In der That wurde in den Kreisen der Semiarianer die Lehre vom h. Geist jetzt absichtlich im Gegensatz zur Homousie ausgebildet. Es war namentlich das hochangesehene Haupt der thracischen Semiarianer, Macedonius, der später abgesetzte Bischof von Konstantinopel, welcher die Lehre verfocht, dass der Geist ein den Engeln ähnliches Geschöpf sei, ein dem Vater und Sohn untergeordnetes, ihnen dienendes Wesen [2]). Es ist merkwürdig, dass diese Semiarianer, je mehr sie der gemeinsame Gegensatz gegen die Homöer und Anomöer zu den Nicänern trieb, desto fester bei ihrer Lehre vom Geiste verharrten. Es war, als wenn sie ihren Conservativismus von der Lehre vom Sohne, bei welcher sie capitulirten, in die Lehre vom h. Geiste haben retten wollen. Auf der Synode von Alexandrien (362) haben die Orthodoxen zuerst bestimmt in der Frage Stellung genommen: wer den h. Geist für eine Creatur hält und von der Usie Christi abtrennt, spaltet damit die h. Trias, bekennt also den nicänischen Glauben

---

[1]) Ad Serap. I, 27. Für diesen Glauben beruft sich Athanasius auch auf die Tradition der katholischen Kirche (c. 28 sq.), vermag dieselbe aber nur ideal zu construiren und nennt keine Zeugen.

[2]) Ueber Macedonius s. die Artikel im Diction. of Chr. Biogr. und in Herzog's R.-Encykl., dazu Gwatkin p. 160—181. 208. Die Lehre bei Athan. ad Serap. I, 1 f., Socrat. II, 45. 38, Sozom. IV, 27 etc., Basil. ep. 251. Theodoret. II, 6. Die Macedonianer legten auf den Unterschied der Partikeln ἐκ, διά, ἐν für die Hypostasen Gewicht, betonten, dass die h. Schrift den h. Geist nicht als Gegenstand der Anbetung bezeichne, und zeigten, dass das Verhältniss von Vater und Sohn einen Dritten nicht zulasse. Was die τρίτη διαθήκη der Macedonianer gewesen ist (s. Gregor. Naz. Orat. 31, 7), weiss ich nicht.

heuchlerisch und hat sich nur scheinbar vom Arianismus losgesagt [1]). Allein was die Alexandriner festsetzten, wurde den orientalischen Orthodoxen keineswegs sofort Gesetz. Wohl steigerte man in den folgenden Jahren bei der Umarbeitung der alten Bekenntnisse die Aussagen vom Geiste [2]), allein in den Kreisen der homousianisch werdenden Homöusianer blieben die grössten Unsicherheiten bis um 380. Das beweist die damals abgefasste 31. Rede des Gregor von Nazianz [3]). Indessen haben gerade die Kappadocier am meisten zur Einbürgerung der orthodoxen Auffassung beigetragen, Basilius in seinem Werke gegen Eunomius (l. III.) und in dem Tractat de spiritu sancto, Gregor von Nazianz in mehreren seiner Reden (31. 37. 44), Gregor von Nyssa in seinen trinitarischen Ausführungen. Sie haben augenscheinlich aus den Briefen des Athanasius ad Serap. gelernt, wiederholen seine Argumente und führen sie in den Formalien weiter aus; aber weder Basilius noch Gregor von Nazianz zeigt die Stringenz des Gedankens des Athanasius. Das Fehlen einer greifbaren Tradition hat auf sie starken Eindruck gemacht [4]), und

[1]) S. Athan., Tom. ad Antioch. 3, s. auch 5: τὸ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός.

[2]) Charakteristisch ist die Formel des revidirten Hierosolymitanums (des späteren CPanums), welche nur die volle Verehrung und Verherrlichung des Geistes mit dem Vater und Sohne verlangt, sonst aber sich auf die allgemeinen Prädicate: „τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν", beschränkt, die allerdings sehr hoch gegriffen sind, auch die Abhängigkeit des Geistes vom Sohne auszuschliessen scheinen, indessen an die volle Homousie doch nicht heranreichen.

[3]) Er schreibt: „Von den Weisen unter uns halten Einige den h. Geist für eine Energie, Andere für ein Geschöpf, Andere für Gott, noch Andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der Schrift, weil diese nichts Genaueres darüber bestimme. Desshalb erkennen sie ihm weder göttliche Verehrung zu, noch sprechen sie ihm dieselbe ab, halten also eine Mittelstrasse, welche aber in der That ein sehr schlimmer Weg ist. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die Einen diesen frommen Glauben für sich, die Anderen sprechen ihn auch aus. Andere messen gewissermassen die Gottheit, indem sie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen solchen Abstand behaupten, dass das Eine nach Wesen und Macht unendlich, das Zweite nach der Macht, aber nicht nach dem Wesen, das Dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich sei" (s. das Genauere bei Ullmann S. 264 f., der S. 269—275 die Lehre des Gregor über den h. Geist sammt den Schriftbeweisen dargelegt hat).

[4]) Gregor Naz. muss damit (Orat. 31, 1) beginnen, dass ihm vorgeworfen werde, er führe einen θεὸς ξένος καὶ ἄγραφος ein; er selbst gesteht im Grunde den Mangel eines deutlichen Schriftbeweises zu und behilft sich mit der Ausrede (c. 3), dass „die Liebe zum Buchstaben Deckmantel der Gottlosigkeit sei".

im Grunde sind sie, wenigstens Basilius, auch schon mit der Anerkennung zufrieden, dass der Geist kein Geschöpf sei [1]). Gregor von Nyssa hat als Origenist und speculativer Trinitarier die Lehre weiter gefördert [2]). In der Verlegenheit, dem Geist eine eigenthüm-

---

Basilius hat sich (de s. s. 29) allerdings auf Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Dionysius von Rom berufen, aber doch empfunden, dass die Sache wenig bezeugt ist. Das Gleiche gesteht Gregor ein.

[1]) Vgl. auch die merkwürdige Aeusserung des Gregor von Naz. oben S. 106. Die auffallenden Aussprüche der Kappadocier über den Buchstaben der h. Schrift, die Tradition und über Kerygma und Dogma entstammen sämmtlich der Nothlage, welche die Lehre vom h. Geiste herbeiführte. In eine solche Zwangslage sind die Griechen später nicht mehr gekommen; daher haben sie auch die kühnen Sätze über die Tradition nicht zu wiederholen gebraucht.

[2]) S. auch das Werk des Didymus περὶ τριάδος, edid. Mingarelli, namentlich das 2. Buch c. 6 sq., geschrieben um 380, welches die ausgeführteste Nachweisung der vollen Göttlichkeit des h. Geistes enthält, die wir aus dem 4. Jahrhundert besitzen. Vorher hatte Didymus schon einen Tractat de spiritu sancto verfasst. — Von besonderem Interesse ist noch die „οἰκονομία", d. h. das pädagogische, resp. politische Verschweigen, welches die Kappadocier bei der Lehre vom h. Geist sich und Andern gestattet haben. Hat nach Gregor v. Naz. Gott selbst die Gottheit des h. Geistes im N. T. nur angedeutet, später erst klar offenbart, um den Menschen nicht zu viel aufzubürden (!) — eine Theorie, welche die ganze katholische Lehre von der Tradition über den Haufen wirft —, so ist es auch jetzt den Gläubigen gestattet, diese göttliche „Oekonomie" nachzuahmen, und die Lehre vom h. Geist mit Vorsicht vorzutragen und allmählich einzuführen. „Die, welche den h. Geist für Gott halten, sind göttliche Männer und von erleuchteter Erkenntniss, und die, welche ihn auch so nennen, wenn es vor wohlgesinnten Zuhörern geschieht, haben etwas Heroisches, wenn vor niedrig Gesinnten, so besitzen sie nicht die rechte Lehrweisheit (εἰ δὲ ταπεινοῖς, οὐκ οἰκονομικοί), weil sie die Perle in den Schlamm werfen oder kräftige Speise statt Milch geben" u. s. w. (Orat. 41, 6). Gregor vertheidigt auch den Basilius, der, von den Arianern auf seinem hohen Posten in Cäsarea belauert, sich hütete, den h. Geist öffentlich „Gott" zu nennen, weil ihn die γυμνὴ φωνή, der h. Geist sei Gott, um sein Bisthum gebracht hätte (Orat. 43, 68). Er bekannte die Gottheit des Geistes nur „ökonomisch", d. h. wenn die Zeit dafür gelegen war. Dieses Verhalten hat ihm bei streng orthodoxen Geistlichen, wie uns Gregor (Ep. 26 al. 20) berichtet, bitteren Tadel eingetragen. Sie beschwerten sich, dass Basilius unübertrefflich über den Vater und den Sohn spreche, den h. Geist aber aus der Gemeinschaft losreisse, wie Flüsse den Sand am Ufer wegspülen und Steine aushöhlen; er bekenne die Wahrheit nicht offen, handle mehr mit politischer als wahrhaft frommer Gesinnung und verdecke seine Zweideutigkeit durch die Kunst der Rede. Gregor, selbst als verdächtig beurtheilt, trat für den Freund ein: ein Mann auf einem so bedeutenden Posten, wie Basilius, dürfe wohl etwas klug und schonend in Verkündigung der Wahrheit verfahren (βέλτιον οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν) und dem Nebel des Zeitgeistes nachgeben, um nicht durch offene Verkündigung der

liche Seinsweise im Verhältniss zum Vater zu geben, verfiel man darauf, nach johanneischen Stellen ihm die ewige ἔκπεμψις und ἐκπόρευσις beizulegen. Wie also schon im 2. Jahrhundert aus der Zeugung Christi ins irdische Dasein eine überirdische, dann eine ewige Zeugung geworden ist und man dann das „Gezeugtsein" zum Characteristicum der 2. Hypostase erhoben hat, so hat man im 4. Jahrhundert aus der verheissenen „Sendung" des h. Geistes eine „ewige Sendung" des Geistes gemacht und das Characteristicum der 3. Hypostase innerhalb der h. Trias in ihr gesehen. Deutlicher kann man die Arbeit der Begriffsphantasie nirgends erkennen als hier. Hinter eine an sich schon wunderbare Geschichte, die zwischen der Gottheit und der Menschheit spielt, wird durch Abstraction und Verdoppelung eine zweite Geschichte gesetzt, welche ganz in die Gottheit selbst fallen soll. Jene Geschichte soll durch diese, welche „das ganze Geheimniss unseres Glaubens" umfasst, ihren Halt bekommen.

Im Abendland war man viel schneller fertig. Zwar Hilarius ist in der Lehre ganz unklar gewesen, aber nur, weil er vom Baume der griechischen Theologie gegessen hatte. Die allgemeine unreflectirte Ueberzeugung im Abendland war, dass der h. Geist, zu dem sich der Glaube im apostolischen Bekenntniss bekennt, der e i n e Gott mit sei. Als die Frage nach der Persönlichkeit auftauchte, war man ebenso rasch fertig, dass er persona sein müsse, denn Gott ist nicht so dürftig, dass sein Geist nicht persona wäre (persona und unser „Person" sind übrigens nicht dasselbe). Lactantius hatte darüber noch anders gedacht. Seit dem Jahre 362 nun haben die Orthodoxen auf mehreren Synoden im Abendland, dann auch in Asien, im Gegensatz zu den Arianern (s. das Bekenntniss des Eunomius) und Pneumatomachen [1]) sich für

guten Sache mehr zu schaden. — Der Unterschied zwischen Athanasius und den r e l i g i ö s-Orthodoxen einerseits und den t h e o l o g i s c h-Orthodoxen andererseits leuchtet hier besonders deutlich ein. Athanasius hätte mit Entrüstung jedes „οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν" von sich gewiesen, weil er Gott selbst nicht für einen Politiker oder Pädagogen hielt, der κατ' οἰκονομίαν verfährt, sondern für die W a h r h e i t. Hätte er einst so gehandelt, wie die Kappadocier, so wären die Homöer Sieger geblieben. Andererseits darf man aber Jene nicht zu scharf beurtheilen. Als Origenisten hielten sie die höchsten Aussagen des Glaubens für W i s s e n s c h a f t; Wissenschaft aber verträgt, ja fordert ein pädagogisch-ökonomisches Verhalten. Wie Basilius zwischen κηρύγματα und δόγματα unterschieden hat, so hat Gregor (Orat. 40) seinen Glaubensdekalog mit den Worten geschlossen: ἔχεις τοῦ μυστηρίου τὰ ἔκφορα, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν ἀκοαῖς οὐκ ἀπόρρητα· τὰ δὲ ἄλλα εἴσω μαθήσῃ, τῆς τριάδος χαριζομένης, ἃ καὶ κρύφεις παρὰ σεαυτῷ σφραγῖδι κρατούμενα.

[1]) Die Häupter derselben waren, neben Macedonius, Eustathius von Sebaste

die volle Gottheit des Geistes ausgesprochen [1]). Die von Theodosius berufene grosse orientalische Synode von 381 zu Konstantinopel umfasste ursprünglich auch (36) Macedonianer. Allein sie waren nicht für die neue Lehre vom h. Geist zu gewinnen, trotz aller kaiserlichen Bemühungen. Sie mussten daher die Synode verlassen [2]). Diese wiederholte das Nicänum, gab aber zu demselben eine ausführliche, uns nicht erhaltene dogmatische Erläuterung, in welcher die volle Homousie des Geistes bekannt wurde, wie denn auch der erste Kanon der Synode die Verdammung der Semiarianer oder „Pneumatomachen" ausspricht [3]). Die Kundgebungen der folgenden Jahre bestärkten das Ergebniss; s. das Schreiben der Synode von Konstantinopel von 382 [4]), vor Allem aber die Anathematismen des Damasus [5]). Die Lehre von der Homousie des Geistes gehörte fortab ebenso zur Orthodoxie wie die Lehre von der Homousie des Sohnes. Da aber nach griechischer Auffassung der Vater die Wurzel der Gottheit blieb, so musste den Griechen die volle Homousie des h. Geistes in dem Momente stets in Frage gestellt erscheinen, wo man ihn auch vom Sohn ableitete. Er schien damit dem Sohn untergeordnet — also ein Enkel des Vaters zu sein — oder eine doppelte Wurzel zu besitzen. Zudem war von den Arianern und Semiarianern die Abhängigkeit des Geistes vom Sohne auf Grund biblischer Stellen und im Interesse einer in drei Stufen absteigenden

---

Eleusius von Cyzikus, wohl auch Basilius von Ancyra. An Marathonius von Nikomedien hatte die Partei ein durch Stellung und Askese hoch angeschenes Mitglied. Durch die Askese und durch den entschiedenen Kampf gegen die Homöer haben die Macedonianer überhaupt viel Eindruck gemacht. In den Ländern am Hellespont waren sie die wichtigste Partei.

[1]) Die wichtigsten Kundgebungen sind das Schreiben der alex. Synode von 363, die Kundgebungen der Abendländer unter Damasus v. d. JJ. 369, 376, 377, der Beschluss einer illyrischen Synode (bei Theodoret IV, 9), der antiochenischen von 379 — sie ist für das Morgenland entscheidend, sofern man sich hier zu der abendländischen Lehre, auch in Bezug auf den Geist, bekannt hat. Sonst vgl. noch das Bekenntniss des Basilius (Hahn, § 121): βαπτίζομεν εἰς τριάδα ὁμοούσιον, das des Epiphanius im Ancorat. (374): πνεῦμα ἅκτιστον, und das von Charisius producirte (Hahn, § 144): πνεῦμα ὁμοούσιον πατρὶ καὶ υἱῷ.

[2]) S. Socr. V, 8, Sozom. VII, 7. 9, Theodoret V, 8.

[3]) Dass die Synode einen Tomos über die Trinitätslehre erlassen, folgt aus einer Mittheilung der Synode zu Konstantinopel vom J. 382. Dass die Formel vom h. Geist, welche im sog. CPanum aufgestellt ist, nicht von der Synode v. 381 herrührt und von ihr nicht herrühren kann, da sie dem Macedonianismus nicht fern genug steht, ist oben S. 268 gezeigt worden.

[4]) Theodoret V, 9.

[5]) C. 16 f., s. Theodoret V, 11.

Trinität hartnäckig behauptet worden. Also mussten die Griechen stets darüber wachen, dass der Ausgang des Geistes vom Vater allein gelehrt würde, und nachdem das revidirte Hierosolymitanum zum ökumenischen Symbol geworden war, hatten sie für ihre Lehre auch einen heiligen Text, der ebenso wichtig wurde, wie die Lehre selbst.

II. Die Kappadocier [1]) und vor ihnen ihr grosser Lehrer, Apollinaris von Laodicea [2]), haben die Trinitätslehre gewonnen, welche in den Kirchen herrschend geblieben ist, jedoch verschiedener theologischer Bearbeitung noch immer fähig war: es sei zu glauben an einen Gott, weil an eine göttliche Wesenheit (οὐσία, φύσις, essentia, substantia, natura) in drei distincten Subjecten (ὑπόστασις, persona [πρόσωπον]). Die Wesenheit ist weder als ein blosser Gattungsbegriff noch auch als ein Viertes neben den drei Subjecten zu denken, sondern als eine Realität, d. h. die Einheit soll mit dem realen Wesen zusammenfallen. Die Subjecte hinwiederum sind nicht als blosse Eigenschaften noch auch als separirte Personen vorzustellen, sondern als selbständige, indess ohne die gegenseitige Beziehung undenkbare Träger des göttlichen Wesens. Ihre in der Wesensgemeinschaft enthaltene Gleichbeschaffenheit kommt in der

---

[1]) Vorbereitend Athanasius in den Briefen ad Serapionem.

[2]) Apollinaris ist, wie Basilius' Briefwechsel mit ihm bezeugt, und wie seine Schriften uns zeigen, der Erste gewesen, welcher die orthodoxe Trinitätslehre vollständig entwickelt hat. Er war aber stärker von Aristoteles beeinflusst als die Kappadocier, und daher ist bei ihm der Begriff des einen göttlichen Wesens um eine Nuance der Vorstellung eines blossen Gattungsbegriffes näher gerückt als bei Jenen, obschon auch er keineswegs sich mit dem Gattungsbegriff zufrieden gibt (s. oben S. 255). Ferner hat Apollinaris das alte Bild von αὐγή, ἀκτίς, ἥλιος beibehalten, aber, wie es scheint, nicht um an ihm die Einheit, sondern die Unterschiedenheit in der Grösse der Personen (der Logos hat schon eine der Endlichkeit zugewandte Seite) zu illustriren (περὶ τριαδ. 12. 17). Seine Anhänger haben nachmals die Trinitätslehre der Kappadocier geradezu beanstandet und umgekehrt. Man kennt jetzt die Trinitätslehre des Apollinaris besser wie früher, da es Dräseke (Ztschr. f. K.-Gesch VI S. 503 ff.) sehr wahrscheinlich gemacht hat, dass die pseudojustinische Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος von ihm herrührt und dass sich auf diese Schrift die Ausführungen Gregor's von Nazianz in dem ersten Brief an Kledonius beziehen (a. a. O. S. 515 ff.). Aus der Schrift: κατὰ μέρος πίστις, welche Caspari mit Recht dem Apollinaris vindicirt hat (Alte und neue Quellen 1879, S. 65 f.) und welche gegenüber dem Tractat περὶ τριάδος einen dogmatischen Fortschritt repräsentirt, ergibt sich ebenfalls, dass Apollinaris zu den Begründern der orthodoxen Trinitätslehre — auch um seiner fortgeschrittenen Lehre vom h. Geist (Homousie) — zu zählen ist, ja man darf ihn geradezu den Ersten nennen.

Identität ihrer Eigenschaften und Thätigkeiten, ihr Unterschied in dem charakteristischen Merkmal (τρόπος ὑπάρξεως, ἰδίωμα) ihrer Seinsweise zum Ausdruck (ἀγεννησία, γεννησία, ἐκπόρευσις). Aus dem Merkmal für den Vater ergibt sich aber, dass er die Quelle, Wurzel und Princip der ganzen Gottheit ist, während die beiden anderen Personen — innerhalb des göttlichen Wesens — „Verursachte" sind. Der Vater ist κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς καὶ αἰτίας λόγον grösser als die andern beiden. Die Gottheit ist somit in sich selbst, abgesehen von jeder Weltbeziehung, ein unerschöpflich Lebendiges, keine starre und dürftige Einheit, „wie die Juden lehren", aber auch keine gespaltene Vielheit, „wie die Heiden meinen", sondern die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit. Weil die Gottheit das den Dreien Gemeinsame ist, so ist nur ein Gott. Dabei soll der hypostatische Unterschied kein bloss nomineller sein, aber er bezieht sich nicht auf das Wesen, den Willen, die Energie, die Macht, die Zeit und somit auch nicht auf die Würde. Aus der Einheit folgt die Einheit der Thätigkeit. Jeder göttliche Act soll als ein Wirken des Vaters durch den Sohn in dem h. Geist verstanden werden (Urquell, mittlerische Kraft und Vollendung); s. vor Allem Gregor Naz., Orat. 27—32.

Dieser Lehrbegriff stellt sich dar als eine durchgreifende Modification des origenistischen unter dem Einfluss des von Athanasius und dem Abendland vertretenen Glaubensgedankens, dass die erschienene Gottheit (Jesus Christus) und die in der Kirche noch wirksame (der h. Geist) die Gottheit selber sind [1]). Die Kappadocier sind Schüler des Origenes [2]) und des Athanasius gewesen. So erklärt sich ihr Lehrbegriff.

Es hat aber in der alten Kirche vor ihnen einen Theologen gegeben, der unter ganz ähnlichen Einflüssen wie sie gestanden hat, und der desshalb auch in überraschender Weise ihre Formeln anticipirt hat, als er sich genöthigt sah, die Gotteslehre auszuführen — das war Tertullian. Tertullians Theologie ist von Justin und

---

[1]) Als Gegner der richtigen Trinitätslehre bezeichnet Gregor 1) die Sabellianer, 2) die Arianer, 3) — höchst merkwürdig — die Hyperorthodoxen, welche drei gleichwesentliche Götter lehren (οἱ ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθόδοξοι, Orat. 2, 37). Die wahre Orthodoxie wird stets als Mittelweg vorgestellt. Das Genauere bei Ullmann, S. 232—275.

[2]) Die origenistische Theologie ist von Gregorius Thaumaturgus in die Pontusländer verpflanzt worden. So hat sie wohl auch Marcell kennen gelernt und bestritten.

den Apologeten einerseits, von Irenäus andererseits abhängig gewesen, dazu aber hat der modalistische Monarchianismus, der damals im Abendland herrschte und den er bekämpfte, auf ihn einen starken Einfluss geübt. Somit waren die Bedingungen, unter denen Tertullian seine Schrift adv. Praxean ausgearbeitet hat, mutatis mutandis dieselben wie die, unter welchen die Kappadocier gestanden haben, und sie haben daher zu einem ähnlichen Ergebnisse geführt, so dass man sagen darf: die orthodoxe Trinitätslehre hat sich bereits bis in die Details hinein bei Tertullian — und nur bei ihm — angekündigt[1]). Hat sie nicht Hosius ins Morgenland getragen (s. oben S. 229 f.)?

[1]) Um der Wichtigkeit der Sache willen sei es gestattet, hier auf Tertullian zurückzukommen (s. Bd. I S. 446 f.). Das Unfertige und das von der kappadocischen Orthodoxie Abweichende bei ihm liegt freilich auf der Hand. Sohn und Geist gehen lediglich zum Zweck der Schöpfung und Offenbarung aus dem Vater hervor; der Vater kann so viel „officiales" entsenden als er will (adv. Prax. 4); Sohn und Geist haben nicht die ganze Substanz der Gottheit, sondern sind portiones (9); sie sind dem Vater untergeordnet (minores); ja sie sind transitorische Erscheinungen: der Sohn gibt am Ende Alles dem Vater wieder zurück; der Vater allein ist schlechthin unsichtbar, der Sohn ist es zwar auch, aber er kann sichtbar werden und Dinge thun, die des Vaters schlechthin unwürdig wären u. s. w. Alle diese Aeusserungen u. a. zeigen, dass Tertullian ein Theologe gewesen ist, der zwischen Justin und Origenes steht. Aber das Merkwürdige ist, dass daneben eine Betrachtung in ausgeführtester Gestalt gegeben wird, welche sich mit der kappadocischen deckt, ja in einigen Stücken — echt abendländisch — dem Modalismus und Athanasius näher steht als die gregorianische und den starken Schein einer immanenten Trinitätslehre trägt, ohne eine solche zu sein: die Gottheit ist der substantia, dem status, der potestas, der virtus nach eine (2 ff.), es gibt nur eine göttliche Substanz, daher auch nicht zwei (drei) Götter oder Herrn (13. 19). In dieser einen Substanz ist keine separatio oder divisio oder dispersio oder diversitas (3. 8. 9), wohl aber eine distributio, distinctio, dispositio, dispensatio (9. 13), kurz eine οἰκονομία, eine differentia per distinctionem (14). Daher ist die unitas substantiae keine singularitas numeri (22. 25) — Gott ist nicht unicus et singularis (12), sondern sie umfasst drei nomina, resp. species, formae, gradus, res, personae (Tertullian vermeidet aber häufig hier jedes Substantivum), s. 2. 8 etc. Keine von ihnen ist eine blosse Eigenschaft, vielmehr ist jede eine substantiva res ex ipsius dei substantia (26); es gibt also tres res et tres species unius et indivisae substantiae (19); diese aber sind auf das innigste verbunden (coniuncti 27); sind tres cohaerentes (8. 25), ohne doch unus zu sein (vielmehr unum 22. 25), weil die zweite und dritte ex unitate patris herstammen (19), daher Gott sind wie er, individui et inseparati a patre (18). Es befinden sich eben in der göttlichen Substanz conserti et connexi gradus (8). Diese drei Gradus oder Personen unterscheiden sich durch die proprietas und die conditio, nicht aber durch die Substanz (8. 11. 14. 15. 17. 18. 24. 25). Die Proprietät des Vaters ist, dass er a nullo pro-

In die Feststellung des trinitarischen Dogmas hat bereits das christologische Dogma mit seinen Formeln hineingespielt. Schon

latus et innatus ist (19), auch schlechthin unsichtbar. Der Sohn ist wegen der Substanz auch unsichtbar, aber nach seiner conditio sichtbar (14). Der Substanz wegen findet überhaupt eine vollkommene societas nominum statt; selbst der Sohn ist demnach „allmächtig“ (17. 18). So ist zu glauben die unitas ex semetipsa derivans trinitatem. Dies wird auch bereits gegen Juden und Heiden festgestellt. Am lehrreichsten aber ist es auf Tertullians Gebrauch von „persona“ im Unterschied von „substantia“ zu achten, weil er hier am deutlichsten den späteren orthodoxen Sprachgebrauch vorbereitet hat. Das Wort „persona“ bot dem Tertullian die lateinische Bibel; denn (adv. Prax. 6) in Prov. 8, 30 las sie: „cottidie oblectabar in persona eius“, und Threni 4, 20 (adv. Prax. 14): „spiritus personae eius Christus dominus“ (LXX an beiden Stellen πρόσωπον). Beide Stellen mussten die Aufmerksamkeit in besonderem Masse erregen. Nun aber war Tertullian auch Jurist. Als Solchem waren ihm die Begriffe „persona“ und „substantia“ ganz geläufige. Ich vermuthe nun — und es ist wohl mehr als eine Vermuthung —, dass Tertullian bei dem Gebrauch dieser Worte von dem juristischen Sprachgebrauch stets beeinflusst geblieben ist, was sich besonders aus der unbefangenen Vorstellung einer substantia impersonalis und der scharfen Scheidung von persona und substantia ergibt. Juristisch ist gegen die Formel, dass mehrere Personen Inhaber ein und derselben Substanz (Vermögen) sind, dass sie in uno statu sind, ebensowenig einzuwenden, wie gegen die andere, dass eine Person mehrere Substanzen unvermischt besitzt (s. Tertullian's Christologie adv. Prax. 27; Bd. I S. 469). Die Thatsache, dass Tert. m. W. niemals „Substanz“ mit „natura“ wiedergibt, obgleich er darunter auch Wesen versteht, scheint mir hier ebenso entscheidend, wie die andere, dass er das Problem im Eingang seiner Schrift (3) durch ein juristisch-politisches Bild zu erläutern gesucht hat: „Die Monarchie braucht nicht immer durch einen Despoten verwaltet zu werden, vielmehr kann er proximae personae officiales ernennen und durch sie und mit ihnen die Herrschaft verwalten; sie hört, zumal wenn der Sohn der Mitverwalter ist, nicht auf, eine Herrschaft zu sein. Sohn und Geist sind aber consortes substantiae patris.“ Tertullian's Darlegung, in welcher er den Geist des Abendlandes getroffen hat, ist aber im Morgenland schwerlich verstanden worden; denn dort fasste man die Frage philosophisch auf, und da zeigten sich erst die Schwierigkeiten, die bei der juristischen Betrachtung zurücktreten; denn in dieser ist „persona“ bald Erscheinung, bald ideales Subject, bald fictives Subject, bald Individuum, und „substantia“ ist das Vermögen, das Wesen, das Reale, der wirkliche Inhalt des Subjects im Unterschied zu seiner Form und Erscheinung (persona). Es ist bezeichnend, dass Tert. für „persona“ auch nomen, species, forma, gradus, ja selbst res brauchen kann — so elastisch ist der Begriff —, für „substantia“ aber deitas, virtus, potestas, status. Dagegen nach der philosophischen Betrachtung hält es schwer, ja ist es eigentlich unmöglich, zwischen Natur und Person zu unterscheiden. Folgende Stellen werden T.'s Sprachgebrauch (ad v. persona) zeigen: adv. Valent. 4: „personales substantiae“, scharf unterschieden von „sensus, affectus, motus“; adv. Prax. 7: „filius ex sua persona profitetur patrem“; ibid.: „Non vis eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit (scil. Logos)“; ibid.:

Tertullian hat dieselben Begriffe zur Fixirung der Gotteslehre und der Christologie (adv. Prax.) gebraucht. Die Homöusianer (Basilius von Ancyra) und Apollinaris sind ebenfalls von der christologischen Speculation bei ihren trinitarischen Lehren bestimmt gewesen (aus der christologischen Speculation stammte das „ὁμοίωμα“ und die Geltendmachung der Analogie der Begriffe „Menschheit“ und „Adam“ in ihrem Verhältniss zu den einzelnen Menschen [1]). Von ihnen haben aber die Kappadocier gelernt. Quod erat in causa, apparet in effectu! Ein aristotelisches und ein subordinatianisches Element stecken in der orthodoxen Trinitätslehre sowie die Abhängigkeit vom christologischen Dogma. Daher konnte es nicht ausbleiben, dass die christologischen Streitigkeiten auf die Fassung des Trinitätsdogmas zurückwirkten. Dass diess nicht in stärkerem Masse geschehen ist als der geschichtliche Befund ausweist, hat seinen Grund lediglich in der Starrheit, welche das schnell von der Tradition geheiligte Dogma angenommen hatte. Eine Modification ist nicht erzielt worden; daher gehören die hier einschlagenden Versuche nicht der Geschichte des Dogmas, sondern der Theologie an.

„quaecumque ergo substantia sermonis (τοῦ λόγου) fuit, illam dico personam“; 11: „filii personam . . . sic et cetera, quae nunc ad patrem de filio vel ad filium, nunc ad filium de patre vel ad patrem, nunc ad spiritum pronuntiantur, unamquamque personam in sua proprietate constituunt“; 12: „alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae, nomine, ad distinctionem, non ad divisionem“; 13: „si una persona et dei et domini in scripturis inveniretur, etc.“; 14: „Si Christus personae paternae spiritus est, merito spiritus, cuius personae erat, id est patris, cum faciem suam ex unitate scilicet pronuntiavit“; 15: „manifesta et personalis distinctio conditionis [auch das ist ein juristischer Begriff] patris et filii“; 18: „pater prima persona, quae ante filii nomen erat proponenda“; 21: „quo dicto (Mtth. 16, 17) Christus utriusque personae constituit distinctionem“, 23 (zu Joh. 12, 28): „quot personae tibi videntur, Praxea“? . . . „Non propter me ista vox (Joh. 12, 30) venit, sed propter vos, ut credant et hi et patrem et filium in suis quemque nominibus et personis et locis“; 24: „duarum personarum coniunctio“ (zu Joh. 14, 10, „apparet proprietas utriusque personae“); 26: „nam nec semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur“; 27: „es darf nicht in una persona Vater und Sohn unterschieden werden“; c. 27: „videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Jesum“; 31: „sic voluit deus renovare sacramentum, ut nove unus crederetur per filium et spiritum, ut coram iam deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur.“

[1]) Auch die natürliche Theologie ist hier von Einfluss gewesen und kam dem Homousios zu gut. Ist es nämlich gewiss, dass der Mensch καθ' ὁμοίωσιν Gottes geschaffen ist, ja lag sogar die (freilich abgewiesene) Meinung nahe, dass sein Geist eine portio dei (substantia divina) sei, so schien der Logos nichts voraus zu haben, wenn ihm nicht die Homousie zugesprochen wurde.

Es sind von der aristotelischen Philosophie beeinflusste Monophysiten, also dem Apollinaris verwandte Gelehrte, jedoch auch chalcedonensische Theologen gewesen, welche die amphibolischen Begriffe der „Natur“ und „Person“ in der Kirche dialektisch zu bearbeiten versucht haben. Dabei kamen sie natürlich entweder zum Tritheismus oder zum Unitarismus, den man gegnerischerseits auch als Quaternität aufstutzen konnte, sobald man zu der einen realen Substanz die drei Personen auch als Reale und nicht als Eigenschaften zählte. Diese Abkehr von dem orthodoxen Dogma hatte bei den Monophysiten nicht nur eine philosophische Ursache — es war die Zeit, in der die Aristoteles-Studien wieder blühten —, sondern war auch die Folge ihrer Christologie. Indem sie nämlich in der Christologie φύσις = ὑπόστασις setzten [1]), lag es nahe, dieselbe Gleichung auch für die Trinität zu vollziehen. Setzt man aber οὐσία (φύσις) = ὑπόστασις, so ist der Unitarismus da, geht man umgekehrt in dieser Gleichung von der Hypostase aus, so hat man drei Götter. Beides ist in den Kreisen der Monophysiten im 6. Jahrhundert (genauer seit c. 530) gelehrt worden [2]). Den Tritheisten gegenüber hat Johannes Damascenus, obgleich selbst von Aristoteles stark beeinflusst und auf der Arbeit der Kappadocier fussend, der theologischen Darstellung des Trinitätsdogmas eine Wendung zum Modalismus

[1]) Οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος — sagten innerhalb der Christologie sowohl Monophysiten wie Nestorianer. Das wurde auf die Trinität angewandt. Aber auch die Orthodoxen, sofern sie Aristoteliker waren, kehrten von der platonischen, resp. auch juristischen Fiction einer φύσις ἀνυπόστατος zurück, was dann ihrer Trinitätslehre Schwierigkeiten bereiten musste. Hierher gehört der theopaschitische Streit; s. das 9. Cap.

[2]) Unter den monophysitischen Tritheisten sind die bedeutendsten Askusnages, Johannes Philoponus, gegen den Leontius von Byzanz (de sectis) geschrieben hat, und Petrus von Kallinico. Ueber die Werke des Johannes s. den Artikel im Dict. of Christ. Biogr.; ein wichtiges Fragment bei Joh. Damasc., de haer. 83 aus dem „Diätetes“ des Johannes. Hier erkennt man deutlich, dass die Christologie die Trinitätslehre des Johannes bestimmt hat, dass er aber seine aristotelische Fassung der Hypostase (die in einem Individuum zur Erscheinung kommende Natur — die Natur existirt selbst nur in den Einzelwesen, resp. in der Idee) als kirchliche zu produciren versucht hat. Aus Leontius ergibt sich, dass Johannes von τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι gesprochen und eine οὐσία κοινή angenommen hat, die aber nur in der Vorstellung existirt. Diese Lehre verursachte unter den Monophysiten Spaltungen, welche den koptischen Patriarchen Damian veranlassten, die Realität der einen Substanz so zu betonen, dass man ihn für einen Tetraditen ausgeben konnte, während er doch wohl die Selbständigkeit der Personen herabsetzte. Vgl. den Art. „Tritheistischer Streit“ von Gass in der R.-Encykl.

gegeben und damit auch den letzten Rest des Subordinatianismus aufzuheben versucht. Freilich räumt auch er ein — was ja auch Athanasius nach Joh. 14, 28 stets behauptet hatte —, dass der Vater grösser sei als der Sohn (de fide orth. I, 8), weil er Princip des Sohnes ist, aber er fasst die ἀγεννησία doch noch in höherem Grade, als die Kappadocier, als eine der γεννησία und ἐκπόρευσις gleichartige Seinsweise und er betont, um die Einheit der Hypostasen festzustellen, nicht nur das früher schon behauptete „ἐν ἀλλήλοις“ viel stärker (er lehnt die apollinaristische Analogie von Menschenwesen und Mensch ab; er lehrt, dass jede Person an der anderen nicht minder hängt als an sich selber), sondern braucht auch die bedenkliche Formel, dass nur für die ἐπινοία der Unterschied zwischen ihnen vorhanden sei und dass zwischen ihnen eine περιχώρησις bestehe, doch ohne jede συναλοιφή und σύμφυρσις (I, 8). Auch bei ihm ist diese Fassung des Dogmas bedingt durch das christologische Dogma[1]).

In der orientalischen Kirche hat die Fortführung des Trinitätsdogmas über die Linie der Kappadocier hinaus einen durchschlagenden Erfolg nicht gehabt[2]). Sie war in sich zu unbedeutend, und sie liess vor Allem den Punkt unangetastet, an welchem die Ueberordnung des Vaters über die anderen Hypostasen am Deutlichsten hervortrat. Auch Johannes lehrte nämlich (I, 8), dass der h. Geist vom Vater ausgeht[3]). Er hat dazu die alten Sätze einfach

[1]) S. über dieses Bach, DG. des MA. I S. 53 ff. 67 ff. In den tritheistischen Sätzen und der Gegenbewegung liegt der Beginn des MAlichen Streites über Realismus und Nominalismus.

[2]) Dagegen ist es für die occidentalische Theologie von Wichtigkeit geworden, dass der angesehenste Lehrer des Orients eine Trinitätslehre vorgetragen hat, die der augustinischen verwandt erscheint. Einfluss Augustin's auf Johannes ist nicht anzunehmen. Uebrigens hat es in der Folgezeit auch im Orient noch Theologen gegeben, welche (vielleicht unter dem Einfluss des Islam) die Trinitätslehre modalistisch bearbeitet haben. So schreibt Elias von Nisibis im 11. Jahrh. in seinem Buch „vom Beweis der Wahrheit des Glaubens“ gegen die Mohammedaner (Horst, 1886 S. 1 f.): „Weisheit und Leben sind zwei Attribute Gottes, die Keiner ausser ihm besitzt. Desswegen sagen die Christen auch, dass er drei Prosopen ist, d. h. drei wesentliche Attribute besitzt, nämlich die Essenz, die Weisheit, welche ist sein Wort, und das Leben; er ist aber eine einige Substanz ... Drei Prosopen besagt dasselbe wie — der Allmächtige ist Gott, weise und lebendig. Die Essenz ist der Vater, die Weisheit der Sohn, das Leben der h. Geist.“ Gott ist also schlechthin ein Einiger. Ob Elias mit dieser heterodoxen Lehre unter den Nestorianern allein steht, vermag ich nicht zu sagen.

[3]) Der Zusatz „und im Sohne ruht“ kommt nicht in Betracht; s. Langen, Joh. v. Damaskus S. 283 ff.

wiederholt, dass der Geist durch den Sohn ausgeht, dass er Bild des Sohnes ist wie dieser Bild des Vaters, und dass er die Vermittelung zwischen Vater und Sohn ist, obgleich zu seiner Zeit die Lehre der Lateiner (filioque) schon im Orient bekannt gewesen ist [1]). Die Morgenländer hielten an den Sätzen, für die sich aus den Schriften der Väter des 4. Jahrhunderts zahllose Stellen nachweisen lassen, fest, dass der Geist vom Vater ausgeht, resp. vom Vater durch den Sohn. Sie haben gegen die Arianer und Semiarianer die Unabhängigkeit des Geistes vom Sohne (im Sinn, dass er Geschöpf desselben sei) betont, und sie haben seitdem das „aus dem Vater" festgehalten, es aber in den folgenden Jahrhunderten selten absichtlich betont, indessen doch immer als selbstverständlichen Ausdruck der These, dass der Vater die ἀρχή in der Trinität sei und dass daher der Geist depotenzirt oder doppelt verursacht erschiene, wenn er auch vom Sohne ausginge [2]). Die Lehre vom Ausgang des h. Geistes vom Vater allein zeigt also deutlich, dass das Ineinander der Hypostasen im Orient nicht als ein vollkommenes gedacht und der Vater für grösser gehalten worden ist als der

---

[1]) Johannes lehnt es ausdrücklich ab (l. c.), dass der Geist aus dem Sohne sei oder dass er seine ὕπαρξις vom Sohne habe (Hom. de sabb. s.).

[2]) Παρὰ τοῦ υἱοῦ oder διὰ τοῦ υἱοῦ ist gesagt worden, d. h. eine μεσιτεία des Sohnes bei der ἐκπόρευσις des Geistes ist auf Grund der h. Schrift angenommen worden; z. B. Athan. ad Serap. I, 20, so dass Athanasius selbst sagen konnte: „was der h. Geist hat, hat er vom (παρά) Sohne" (Orat. IV, 24); aber Ursache des Geistes ist der Vater allein; vgl. Basil. ep. 38, 4, de sp. s. 6 f.; Gregor Naz., Orat. 31, 7. 8. 29; Gregor Nyss., Orat. cat. 3 und viele Stellen in der Schrift gegen Eunomius. Dieser Lehrbegriff blieb herrschend, und es verschlägt dem gegenüber nichts, dass man bei Epiphanius und Cyrill je eine Stelle nachgewiesen hat, nach welcher der Geist ἐξ ἀμφοῖν ist. Schon Marcell hat in seiner Weise sich über diesen Punkt geäussert, wenn er (Euseb., de eccl. theol. III, 4) schreibt: Πῶς γάρ, εἰ μὴ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὖσα εἰς τριάδα πλατύνοιτο, ἐγχωρεῖ, αὐτὸν περὶ τοῦ πνεύματος ποτὲ μὲν λέγειν, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ποτὲ δὲ λέγειν, ἐκεῖνος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν; Die herrschende Theologie konnte an diesem Hinweis nur Anlass nehmen zwischen der immanenten und der offenbarungsgeschichtlichen processio zu unterscheiden, resp. das „παρά" in „ἐκ" (Vater) und „διά" zu zerlegen. In dem nestorianischen Streit ist es zu einer förmlichen Präscribirung des Satzes gekommen, dass der Geist vom Sohne ausgehe. Theodoret hat gegen Cyrill zwar die Ansicht festgehalten, dass der h. Geist ἴδιον υἱοῦ sei, aber es für Gottlosigkeit erklärt, zu lehren, dass der h. Geist ἐξ υἱοῦ sei oder δι' υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν habe (Opp. V, p. 47 ed. Schultze). Das hat dann Maximus Confess. in der ep. ad Marinum wiederholt und ebenso der Damascener. Es findet sich auch im Bekenntniss Theodors v. Mops. (Hahn § 139 S. 230).

Sohn. Es ist ein anderes geistiges Bild von der Trinität, welches sich das Morgenland und welches sich das Abendland, besonders seit Augustin, gemacht hat. Hier setzte nun Photius (867) ein, indem er, nach einem dogmatischen Streitpunkt suchend, dem Abendland Neuerung in der Lehre vorwarf und diesen Vorwurf durch den noch härteren einer Fälschung des hochheiligen Symbols von Konstantinopel durch Zusatz des „filioque" verstärkte: κακῶν κάκιστον ἡ ἐν τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ προσθήκη. Als Wort im Symbol, ja auch in der Lehre selbst, war „filioque" in der That eine Neuerung, aber im Grunde war es nur der richtige Ausdruck für die uralte Auffassung der Abendländer von dem einen Gott, in welchem die Dreiheit zusammenfällt. Den endlosen Streit zu schildern gehört nicht hierher; denn die zahlreichen und immer neuen Argumente, die von beiden Seiten beigebracht wurden, sind, soweit sie nicht der verschiedenen Auffassung von der Trinität und der Entschlossenheit, bei dem einmal Ueberlieferten zu verharren, entstammen, werthlos. Auch die Vermittelungen sind ohne dogmengeschichtliches Interesse, weil in der Regel kirchenpolitisch bestimmt. Beachtenswerth ist nur, dass den Griechen allmählich auch das alte: „διὰ τοῦ υἱοῦ", verdächtig geworden ist, dass sie aber sonst bei der Trinitätslehre der Kappadocier geblieben sind [1]). Diese blieb neben dem Incar-

[1]) Photius, Mystag. (ed. Hergenröther) p. 15: Εἰ δύο αἰτίαι ἐν τῇ θεαρχικῇ καὶ ὑπερουσίῳ τριάδι καθοῶται, ποῦ τὸ τῆς μοναρχίας πολυύμνητον καὶ θεοπρεπὲς κράτος; Die Zurückführung des h. Geistes auf Vater und Sohn wird dem manichäischen Dualismus gleichgesetzt. Die Controversschriften sind unübersehbar, auch in den slavischen Sprachen sehr zahlreich, hauptsächlich aus dem 9. 11. 13. (Concil von Lyon), 15. (Synode von Florenz), 17. (Cyrillus Lucaris) Jahrhundert. In unseren Tagen ist durch die altkatholische Bewegung und ihre Unionsversuche die Frage wieder in Fluss gekommen. Die Römer haben für ihre in grossem Umfang bereits gelungenen Unionen mit orientalischen Kirchen stets conciliante (Leo Allatius), für ihre Verdammung der hartnäckigen Griechen stets fanatische Polemiker nöthig. Die Griechen, um sich gegen die drohende Beeinträchtigung seitens der Römer zu schützen, betonen noch heute die dogmatische Controverse sehr scharf, wie zahlreiche Schriften, Aufsätze und selbst die griechischen, in Konstantinopel erscheinenden Zeitungen beweisen. Ausser den grossen Werken über das Schisma von Pichler und über Photius von Hergenröther vgl. Walch, Hist. controv. de process. s. s. 1751, Theophanes, de process. s. s. 1772, Gass, Symbolik d. griech. K. S. 130 ff., Vincenzi, a. a. O., Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz 1876, Swete, On the history of the procession of the h. spirit 1876, Stanley, The eastern church 1864, Kranich, Der h. Basil. i. s. Stellung z. filioque 1882, Pawlow, Kritische Versuche zur Geschichte der ältesten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner [russ.] 1878, Bach, Dogmengesch. des M.-A. II S. 748 ff.

nationsdogma der Glaube der Kirche, das Mysterium κατ' ἐξοχήν. Dabei wurde aber der ganze Stoff, den man aus der griechischen Philosophie übernommen hatte, zur Ausgestaltung dieses Dogmas verwerthet und gewissermassen hier erschöpft. Somit stellt sich in der trinitarischen Theologie auch die, freilich sehr verkürzte und verkümmerte, Erbschaft der Kirche aus dem Untergang der antiken Gedankenwelt dar. Dieselbe hat allerdings durch die Art ihrer Verwerthung und durch die Verbindung mit einzelnen biblischen Ausdrücken, die nun als philosophisch-theologische Begriffe genommen wurden (s. die τρόποι ὑπάρξεως), Modificationen der wunderlichsten Art erlitten; aber die Trinitätslehre in ihrer theologischen Behandlung ist doch das Vehikel geworden, durch welches die platonische und aristotelische Philosophie den slavischen und germanischen Völkern überliefert worden ist. Sie enthält den christlichen Gedanken der Offenbarung Gottes in Jesus und das Testament der antiken Philosophie in eigenthümlichster Vermischung.

Im Abendlande tilgte Augustin, einer alten abendländischen Tendenz folgend, den letzten Rest des Subordinatianismus, näherte sich aber eben desshalb dem Modalismus. Nach ihm ist die Gotteslehre nicht von der Person des Vaters aus zu construiren, sondern der Begriff der Gottheit ist von vornherein persönlich und trinitarisch zu fassen, so dass der Vater in gleicher Weise von dem Sohn in seiner Existenz bedingt ist, wie Dieser von Jenem. Die Einheit der drei Personen will Augustin so gefasst wissen, dass die drei zusammen gleich jeder einzelnen sind und dass die Dreipersönlichkeit innerhalb der absoluten Einfachheit Gottes verstanden wird. Dabei sollen die Unterschiede (die charakteristischen Merkmale) der drei Personen noch immer gelten; aber sie stellen sich nur als Relationen in der einen Gottheit dar, und ihre Characteristica werden dadurch aufgehoben, dass Sohn und Geist bei der Zeugung resp. bei dem Hervorgehen als Activa gedacht werden sollen. Analogien zu der in der einen göttlichen essentia sich findenden Dreifaltigkeit werden von Augustin in der Schöpfung (Grund und Substanz, Form und Idee, Beharrlichkeit) und in dem menschlichen Geist gesucht (Object, subjectives Bild des Objectes, Intention der Anschauung — mens ipsa, notitia mentis, amor — memoria, intellegentia, voluntas). Das Ganze ist der Versuch eines ebenso skeptischen als denkkräftigen, aber in dem Unbegreiflichen schwelgenden Geistes, der einen neuen Gedanken gefasst hat, der sich aber, als Skeptiker sowohl wie als Theosoph, an die Tradition gebunden fühlt und desshalb zur eigenen Strafe

zwischen den Polen einer docta ignorantia und einer widerspruchsvollen Wissenschaft umhergetrieben wird. Diese Speculation, welche die immanenteste unter den immanenten Trinitäten zu construiren und die Dreiheit zur Einheit zu sublimiren versucht, entfernt sich eben damit von jeder geschichtlich-religiösen Grundlage und verliert sich in paradoxe Distinctionen und Speculationen, während sie ihren neuen und werthvollen Gedanken doch nicht rein auszudrücken vermag. Das grosse Werk Augustin's de trinitate hat schwerlich irgendwo und zu irgend einer Zeit die Frömmigkeit befördert, aber es ist die hohe Schule nicht nur für die technisch-logische Ausbildung des Verstandes, sondern auch für die Metaphysik des Mittelalters geworden. Die realistische Scholastik des Mittelalters ist ohne dieses Werk nicht denkbar, weil es selbst bereits die Scholastik enthält[1]).

---

[1]) Die grösseren Dogmengeschichten gehen sehr ausführlich auf Augustin's Trinitätslehre ein. Es genügt aber für die Geschichte des Dogmas den Grundzug dieser Lehre kennen zu lernen. Hauptquelle ist die grosse Schrift de trinitate, besonders lehrreich der 11. und 120. Brief. Jener, weil er, gleich nach der Conversion geschrieben, doch schon den Grundgedanken Augustin's enthält, wenn auch noch in einfacher Form und mit dem Zutrauen, dass die geheiligte Vernunft das Geheimniss zu erkennen vermöge; der 120., weil er in verhältnissmässiger Kürze die Lehre in gereifter Gestalt zur Darstellung bringt (Ablehnung der Quaternität c. 7. 13). Ausserdem kommt l. XI, 10 de civit. dei u. A. in Betracht, vgl. die Monographien von Bindemann und Dorner iun., sowie Gangauf, Augustin's specul. Lehre v. Gott 1865. Nach Augustin ist nicht die göttliche Substanz oder der Vater das monarchische Princip, sondern die Trinität selbst ist der eine Gott (unus deus est ipsa trinitas, pater et filius et spiritus s. est unus deus; s. de trin. V, 9, c. serm. Arian. c. 4). Somit wird die Gleichheit und Einheit von ihm viel strenger gefasst als von den Kappadociern. Er scheut die Paradoxie nicht, dass zwei Personen gleich drei und wiederum eine gleich drei sei (VII, 11, VI, 10); denn „singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia". Daher nimmt auch der Sohn activ an seinem Hervorgebrachtwerden Theil (II, 9: „a patre et filio missus est idem filius, quia verbum patris est ipse filius"); die immanente Function der Personen sowohl wie die ökonomische ist nie getrennt zu denken, denn „sunt semper invicem, neuter solus" (VI, 7); daher gilt, dass auch die Trinität (im A.T.) gesehen worden ist (II), was die Griechen leugneten, und dass die Einheit eine wirklich numerische ist. Daher ist auch selbstverständlich die Gleichheit eine vollkommene; der Vater ist in allen Acten vom Sohn nicht minder abhängig als dieser von ihm (c. serm. Arian. 3; auffallend ist darum l. c. 4: „solus pater non legitur missus, quoniam solus non habet auctorem, a quo genitus sit vel a quo procedat"); die Idiome begründen keine Ueber- und Unterordnung. Die Personen sind auch nicht als selbständige Wesen oder als Accidentien zu fassen, sondern als Relationen, in denen das innere Leben der Gottheit vorhanden ist (V, 4; VII, 11; VI, 60;

Für Augustin war es selbstverständlich, dass der h. Geist auch vom Sohn ausgeht, und er hat das ausdrücklich be-

V, 5: „in deo nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens, quia et ille semper pater et ille semper filius" etc. V, 6: Ausführung über das „relative", s. auch ep. 233). Man sieht, über den Modalismus kommt Augustin nur durch die blosse Behauptung, nicht Modalist sein zu wollen, und durch virtuose Begriffsdistinctionen hinaus. Seine Stärke und die Bedeutung des Buches liegt neben diesen in den Versuchen der Begründung der Trinitätslehre aus Analogien. Hier hat Augustin ausserordentlich scharfsinnige und werthvolle Untersuchungen zur Psychologie, Erkenntnisstheorie und Metaphysik mitgetheilt, an welchen die folgenden Jahrhunderte sich philosophisch zu schulen vermochten. Die Scholastiker haben diese Untersuchungen nicht nur für die Trinitätslehre — da führen sie nicht über den Modalismus hinaus —, sondern auch für den Gottesbegriff an sich und für die Theologie überhaupt verwerthet. Man kann aber die Labyrinthe des Werkes de trinitate, an welchem Augustin 15 Jahre gearbeitet hat, nicht verstehen, wenn man nicht ins Auge fasst, dass der grosse Denker einen Gedanken in der Trinitätsformel auszudrücken versucht hat, den diese Formel nicht nur nicht enthält, sondern implicite ablehnt, dass die Gottheit Person und somit eine Person ist (dass θεότης und θεός zusammenfallen). Gebunden an „die drei Personen in der einen Essenz" durch die Tradition, gebunden aber auch an die Einpersönlichkeit der Gottheit durch seine christliche Erfahrung (s. die Confessionen) — trotz des Werthes, den auch er auf die „Essenz" legt, konnte das Ergebniss dieser Situation nur der Widerspruch sein. Hätte Augustin von Neuem die christliche Religion in einen Lehrbegriff fassen können, er wäre der Letzte gewesen, der auf die griechische Formel verfallen wäre. Wer schreiben konnte (V, 9): „dictum est „tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur," der hätte die drei Personen in der einen Substanz nicht erfunden! Aber im Widerspruch festgebannt, hat dieser grosse Geist die Nachwelt noch hundertfach zu belehren verstanden; denn er hat zur Ueberwindung des Widerspruchs, die nicht gelingen konnte, den ganzen Reichthum seiner Philosophie aufgeboten. Uebrigens ist es wichtig, dass er die kappadocische Theologie nur sehr oberflächlich gekannt hat. Wenn er V, 9 die Formel: μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις, mit „una essentia tres substantiae" übersetzt, so ist es offenbar, dass er in den Geist und die Absicht jener Theologie nicht eingedrungen ist. Der Zusatz aber („Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam, quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere: unam essentiam tres substantias, sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas, quemadmodum multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent, quo enuntiarent verbis quod sine verbis intellegebant") beweist, wie man trotz des Ausgleichs mit dem Orient das Bewusstsein im Abendland noch nicht hatte, eine gemeinsame Terminologie zu besitzen. Ueber das Verhältniss Augustin's zu den trinitarischen Feststellungen des Orients haben die Reuter'schen Studien (Ztschr. f. K.G. V S. 375 ff., VI S. 155 ff.) Licht verbreitet. Seiner These (S. 191): „In der Erörterung der Trinitätslehre geht Augustin selten

hauptet[1]). Er hat damit nur die Ansicht ausgesprochen, die implicite in der alten abendländischen Trinitätslehre lag[2]), sofern man dort nie-

ausdrücklich auf die Formeln des Nicänischen Symbols zurück. Er lehrt nicht antinicänisch, aber meist auch nicht buchstäblich nicänisch. Trinitarische Erörterungen griechischer, aber auch lateinischer Autoren hat er sehr wenig benutzt,“ ist unbedingt beizustimmen. Das nicänische Symbol wird in der Schrift de trinitate nicht ein einziges Mal erwähnt. Man darf überhaupt die Bekanntschaft des Occidents mit der orientalischen Entwickelung nicht nach der aufmerksamen Beachtung abschätzen, welche ihr die römischen Bischöfe haben zu Theil werden lassen. Reuter hat Recht, wenn er sagt (S. 383 f.), dass Augustin nicht sowohl das Nicänische Symbol, nicht sowohl irgend welche Formel, als vielmehr eine gewisse Reihe von Grundgedanken als trinitarische Kirchenlehre vorausgesetzt hat. Das Abendland ist durch das Nicänum niemals so überrascht worden wie das Morgenland. Es besass in den Schriften des Tertullian, Dionysius von Rom u. A. die „Reihe von Grundgedanken“, welche genügte und in denen immer noch ein Rest jenes ἓν πρόσωπον enthalten war, welches Calixt (Philos. IX, 12) behauptet hatte und welches in dem „non ut illud diceretur [scil. tres personae]“ des Augustin noch durchschimmert. Eben desshalb bedurfte das Abendland des Nicänums nicht oder bedurfte seiner erst, als ihm der Arianismus auf den Leib rückte, wie man an den Aeusserungen des Ambrosius lernen kann. — Schliesslich ist noch auf ein wichtiges Element in der Haltung des Augustin in der Trinitätslehre hinzuweisen. Augustin ist positiv und negativ durch den Neuplatonismus (Plotin, Porphyrius) bestimmt worden. Negativ, sofern ihm dort eine Trinitätslehre, aber eine emanatistisch absteigende, entgegentrat, positiv, sofern er von Plotin den Gedanken der Einfachheit Gottes übernommen und mit ihm Ernst zu machen versucht hat. Die Construction einer Trinitätslehre war Augustin als Philosophen bereits etwas selbstverständliches. Um so mehr musste er sich bemühen, eine eigenthümlich christliche Trinitätslehre zu construiren und um der Einfachheit willen, die am Vater allein nachzuweisen nicht mehr genügte, die beiden anderen Prosopen in Einheit mit dem Vater zu setzen. Mit dem philosophischen Postulat der Einfachheit Gottes hat sich das religiöse — über welches sich Augustin freilich nie ganz klar werden konnte — der Persönlichkeit Gottes verschmolzen. Hier mussten also die beiden andern „Personen“ eingeschmolzen werden, und so ist das logische Kunstwerk seiner Trinitätslehre entstanden, welches ihm Niemand vorgemacht hat und welches ihm selbst so schwierig vorgekommen ist, dass er auf ein Verständniss in weiteren Kreisen nicht gerechnet hat (Reuter S. 384). — Eine sehr alterthümliche, theils an Tertullian, theils an Marcellus anklingende Trinitätslehre hat Prudentius (s. z. B. Cath. XI, 13 sq.).

[1]) Der Vater ist selbst nur relative principium, auch der Sohn und der h. Geist sind principium zu nennen; sie sind zusammen aber ein principium (V, 13). Daher gilt nun: „fatendum est, patrem et filium principium esse spiritus sancti, non duo principia“. Merkwürdig aber ist, dass Augustin es (ebendort V, 14) ablehnt, dass der Sohn auch vom h. Geist geboren ist.

[2]) Als bewusster Modalismus scheint sie bei Priscillian wieder hervorgetreten zu sein, s. die Anathematismen der spanischen Synode v. J. 447 bei Hefele, a. a. O. II, S. 307 f. und Leo I ep. ad Turibium.

mals das Ausgehen des Geistes von Vater und Sohn als das Ausgehen von zwei Principien betrachten konnte. Nach Augustin findet sich die Lehre zuerst ausgesprochen in dem Glaubensbekenntniss einer Synode von Toledo (schwerlich 400, sondern wohl 447): „paracletus a patre filioque procedens“ (Hahn, § 97), und von Leo I. (ep. ad Turib. c. 1): „de utroque processit“; s. ferner das sog. Athanasianum und das Bekenntniss der toletanischen Synode v. J. 589 (Bekenntniss Reccared's, Hahn, § 106). Auf dieser Synode ist das „filioque“ zuerst in den Text des Constantinopolitanums aufgenommen worden, welches wohl damals erst oder kurz zuvor nach Spanien gekommen war. Nähere Angaben über die Reception fehlen[1]); wahrscheinlich ist, dass man im Gegensatz zum westgothischen Arianismus die Gleichheit von Vater und Sohn zum Ausdruck bringen wollte. Aus Spanien kam der Zusatz in das karolingische Frankenreich und war bereits im ersten Decennium des 9. Jahrhunderts dort in die officielle Form des Symbols — auf Befehl Karl's des Grossen — aufgenommen. In Rom billigte man zwar längst die augustinische Lehre vom h. Geiste, hatte aber noch im Anfang des 9. Jahrhunderts, wie die von Leo III. aufgestellte Tafel und sein Bescheid an die fränkischen Gesandten v. J. 809 beweist, das Symbol ohne jenen Zusatz. Derselbe ist jedoch bald darauf — wann und unter welchen Umständen ist nicht anzugeben — auch in Rom in das Symbol aufgenommen worden; s. den ordo Romanus de div. off. (Max. Bibl. Patr. XIII, p. 677a), der vielleicht der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts angehört und den Streit mit Photius[2]).

Für das populäre christliche Denken ist doch schliesslich auch im Abendland die kappadocische Formulirung bestimmender geworden als die augustinische, welche die Personen in Begriffe auflöst und der Vorstellung wenig Raum lässt. Aber für die Kirche und die Wissenschaft[3]) ist diese massgebend geworden. Am meisten hat dazu beigetragen, dass sie als Lehre des Athanasius in eine Formel gefasst worden ist, welche das Ansehen eines allgemeinen und bindenden Glaubensbekenntnisses erhielt. Das sog. Athanasi-

---

[1]) S. die Acten der Synode bei Mansi IX p. 977—1010, Gams, K.-Gesch. Spaniens II, 2 S. 6 ff., Hefele, III S. 48 ff. Rösler (Prudentius S. 362 ff.) hält das betreffende Bekenntniss für das der Synode von 400.

[2]) S. Abälard, Sic et Non IV p. 26 sq. ed. Cousin, und die oben angeführten Werke, dazu Köllner, Symbolik I S. 1 f., S. 28 ff.

[3]) S. die Trinitätslehre des Erigena, welche ganz und gar aus Augustin geschöpft ist, de div. nat. I, 62, II, 32. 35, homil. in prolog. ev. sec. Joann.

anum ist in seiner ersten Hälfte höchst wahrscheinlich eine gallische Glaubensregel zu dem Symbol von Nicäa. Als solche ist sie seit dem 5. Jahrhundert mit den Mitteln der Theologie des Augustin und des Vincentius von Lerinum als Lehrordnung für den Klerus (die Mönche) zur gedächtnissmässigen Einprägung allmählich gebildet worden. Als regula fidei zur Erläuterung des Nicänums ist sie fides catholica oder fides Athanasii (auch andere Namen gibt es) genannt worden und hat schon vielleicht um 500 mit den Worten: „Quicunque vult salvus esse" begonnen. Wahrscheinlich im Laufe des 6. Jahrhunderts ist sie wesentlich in ihrer jetzigen kunstvollen Gestalt in Südgallien ausgeprägt worden, wo der Widerspruch gegen den westgothisch-spanischen Arianismus noch immer herausgefordert war. In der Mitte des 6. Jahrhunderts war sie, oder doch eine ihr sehr ähnliche Recension, bereits als massgebende Lehrordnung des Klerus in Südgallien verbreitet und wurde neben den Psalmen auswendig gelernt. Aus den Psalmbüchern und Brevieren der Mönche und Geistlichen ist sie in die Beschlüsse einzelner Synoden gedrungen, indem dieselben an einzelne Sätze dieser Glaubensordnung zu appelliren begannen. Von hier aus wurde sie allmählich zum Bekenntniss der fränkischen Kirche im 8. und 9. Jahrhundert. Jetzt erst trat die zweite christologische Hälfte hinzu, über deren Ursprung ein vollkommenes Dunkel herrscht; sie ist natürlich nicht erst im 9. Jahrhundert angefertigt. Die fränkische Kirche vermittelte das Symbol, als Bekenntniss des Athanasius, durch ihre Beziehungen mit Rom der gesammten abendländischen Kirche im 9.—11. Jahrhundert. Wie also Rom und — durch Rom — das Abendland schliesslich die gallisch-fränkische Form des sog. Apostolicums recipirt und das uralte Apostolicum preisgegeben haben, so hat Rom auch die gallisch-fränkische Formulirung der augustinischen Trinitätslehre als zweites Symbol angenommen. Das ist wenigstens die relativ wahrscheinlichste Ansicht über die Entstehung und Receptionsgeschichte des sog. Athanasianums[1]). Die drei sog. ökumenischen Symbole

[1]) Die älteren Arbeiten über das Athanasianum, die mit Voss' Untersuchung beginnen (1642), s. bei Köllner, Symbolik I S. 53 ff. In neuerer Zeit haben neben Caspari die Engländer, welche das Symbol im Gottesdienst brauchen und denen es doch auch unbequem geworden ist, werthvolle Untersuchungen veröffentlicht; s. Ffoulkes, The Athan. Creed 1871, Swainson, The Nicene and Apost. Creeds etc. 1875, Ommaney, Early hist. of the Athan. Creed 1875, zwei Preisschriften von Pebody und Courtney Stanhope Kenny 1876 (mir nur aus d. Jenaer Lit. Ztg. 1877 Nr. 21 bekannt). Dazu die Untersuchungen über den Utrechter Psalter von Hardy (1874), Aratz (1874) und Springer (1880).

sind somit sämmtlich „apokryph“. Das apostolische ist nicht von den Aposteln (doch seiner Grundlage nach aus dem nachapostolischen Zeitalter); das nicäno-konstantinopolitanische stammt weder von Nicäa noch von Konstantinopel, sondern aus Jerusalem, resp. Cypern (doch hat es den Hauptinhalt von Nicäa erhalten); das athanasianische gehört nicht dem Athanasius an. Auch sind sie nicht ökumenisch, vielmehr kann nur das nicäno-konstantinopolitanische so genannt werden, da das Morgenland von den beiden anderen nichts weiss.

Die Trinitätslehre im Athanasianum ist streng augustinisch; doch sind einige Wendungen weder aus Augustin, noch aus Vincentius zu belegen. Kein anderes Symbol ist in der Ausführung der Trinitätslehre im Sinne des heilsnothwendigen Glaubens so weit gegangen, wie dieses. Das erklärt sich nur aus dem mittelalterlichen Ursprung des Symbols. Die Franken haben den von der alten Kirche ihnen überlieferten Glauben einfach als Rechtsordnung gefasst und demgemäss nur Glauben an den Glauben, d. h. Gehorsam, also fides implicita, verlangt, da sie die Voraussetzungen für eine religiöse oder philosophische Aneignung der Glaubenslehre doch nicht besassen. Unter der Form der fides implicita, d. i. des Glaubens-

---

Seitdem aus inneren und äusseren Gründen der nicht-athanasianische Ursprung des Symbols zweifellos festgestellt ist, hat die positive Arbeit erst begonnen und ist noch nicht zum Abschluss geführt. Gegenstand grosser Controversen ist bereits die Frage, wie weit die handschriftliche Ueberlieferung hinaufführt. Ob bis zum Zeitalter Karl's des Grossen oder Karl's des Kahlen, ist zweifelhaft. Allein die Frage des Ursprungs kann von hier aus nicht entschieden werden. Swaison lässt es erst um 850 entstanden sein (im neustrischen Klerus) und sieht in ihm einen beabsichtigten Betrug, Ffoulkes sucht das Ende des 8. Jahrhunderts festzustellen und denkt auch an Betrug, Caspari empfiehlt das 6. Jahrhundert, Andere gehen bis in's 5., über dessen Mitte man jedenfalls — aus inneren Gründen — nicht hinaufgehen kann. Die Frage nach dem Ursprung ist eine complicirte, da die Glaubensregel successive entstanden und allmählich in Geltung gekommen ist. An Betrug zu denken liegt kein Grund vor. Was ich im Texte mitgetheilt habe, beruht auf selbständigen Studien, deren Darlegung hier zu weit führen würde. Auf Südgallien scheinen mir die sichersten Spuren zu weisen, doch mag auch Nordafrika mitbetheiligt gewesen sein. Nicht mit den pseudoisidorischen Decretalien gehört das Athanasianum in eine Kategorie (Swainson), auch ist es nicht als scharfe Grenzlinie gegen den Orient von Karl d. Gr. aufgestellt worden (Ffoulkes), sondern es ist eine Lehrordnung nach Athanasius, welche in kritiklosen Zeiten zu einem Symbol des Athanasius geworden ist. Das Bedürfniss nach einem ausgeführten Symbol dieser Art deckte sich mit dem Wunsche, ein Compendium der heiligen Paradoxien des Augustin und zugleich eine scharfe Waffe gegen die im Westen so lange spukenden trinitarischen Irrthümer zu besitzen.

gehorsams, kann aber auch die ausgeführteste Theologie Jedem zugemuthet werden. In dem Athanasianum als Symbol liegt die Umbiegung der Trinitätslehre als eines innerlich anzueignenden Glaubensgedankens zu einer kirchlichen Rechtsordnung vor, an deren Beobachtung die Seligkeit hängt[1]).

Für Athanasius ist das „Ὁμοούσιος“ der grundlegende Glaubensgedanke gewesen; eben darum hat er es nicht technisch zu behandeln vermocht; denn nur das ist stark in uns, was uns selbst ein halbdurchschautes Geheimniss bleibt. Für die Kappadocier wurden das „Ὁμοούσιος“ und die Trinitätslehre zu einem Inbegriff der theologischen Erkenntniss. Für die Abendländer nach Augustin wurden sie zu einer heiligen Rechtsordnung, die man allem zuvor in Gehorsam anerkennen müsse. Es ist der Gang der Dinge, der sich in der Religionsgeschichte immer wiederholt: vom Glaubensgedanken zum philosophisch-theologischen Lehrsatz, und vom Lehrsatz, der Erkenntniss verlangt, zum Rechtssatz, der Gehorsam fordert, oder zur heiligen Reliquie, deren gemeinsame Verehrung ein Band um die Gemeinschaft, sei es des Volkes, des Staats oder der Kirche, schlingt. Dabei wird naturgemäss die Formulirung immer wichtiger und das Bekenntniss mit dem Munde das Fundament der Kirche. Von diesem hat aber schon der Valentinianer Herakleon im 2. Jahrhundert gesagt: Ὁμολογίαν εἶναι τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ· ἡ μὲν οὖν ἐν φωνῇ ὁμολογία καὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται, ἣν μόνην ὁμολογίαν ἡγοῦνται εἶναι οἱ πολλοί, οὐχ ὑγιῶς· δύνανται δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑποκριταὶ ὁμολογεῖν.

---

[1]) Das Symbol bei Hahn § 81. Den einzelnen Sätzen ist von den Forschern genaue Aufmerksamkeit geschenkt und ihr Ursprung ermittelt worden. Nicht direct aus Augustin zu belegen sind die Verse 9—12. Viermal wird im Symbol die Seligkeit von dem genau präcisirten Glauben abhängig gemacht. Das ist nicht im Sinne Augustin's; s. ep. 169, 4. Er hat seine trinitarischen Ausführungen nicht als Kirchenlehre gemeint (de trin. I, 2). Die neueste Arbeit über das Symbol findet sich in Lumby's History of the Creeds, 3. edit. 1887. Lumby findet auf Grund einer sehr sorgfältigen Prüfung der Handschriften und der Ueberlieferung, dass das Symbol, so wie es vorliegt, nicht älter als die Zeit Karl's des Kahlen sei.

## Achtes Capitel: Die Lehre von der vollkommenen Gleichbeschaffenheit des menschgewordenen Sohnes Gottes mit der Menschheit.

Während noch die Frage, ob das auf Erden erschienene Göttliche identisch sei mit der höchsten Gottheit, die Gemüther bewegte, erhob sich bereits die zweite Frage, wie die Verbindung des Göttlichen in Christus mit der Menschheit beschaffen gewesen sei. In dieser Frage — sie umfasst zwei in sich verschlungene Probleme: welcherlei Art die Menschheit Christi gewesen, und wie die Vereinigung von Gottheit und Menschheit zu denken sei — gipfelt das höchste Interesse der griechischen Theologie, und es war daher nothwendig, dass sie schon im arianischen Streit auftauchte, denn in Hinblick auf den Gedanken der Vereinigung von Gottheit und Menschheit ist der ganze Streit von Athanasius geführt worden[1]).

Das Problem war kein neues; vielmehr hatte es bereits die alten Theologen, die den Kampf gegen Marcion und Valentin geführt hatten[2]), beschäftigt und stand seit Irenäus im Mittelpunkt des Interesses. Die Lehre, dass das Fleisch Christi wirkliches menschliches Fleisch gewesen sei, war längst festgestellt[3]), wenn es auch platonisirende Theologen noch immer möglich fanden, mit ihr doketische Gedanken und einen feinen Valentinianismus zu verbinden[4]), ja im Grunde kein einziger hervorragender kirchlicher Lehrer mit der Menschheit völlig Ernst machte. Ueber die Linie hinaus, dass zu glauben sei an eine wirkliche σάρκωσις τοῦ λόγου, war noch Alles unsicher. Welcher Steigerungen oder Abzüge der Begriff der σάρξ fähig sei, um noch für eine menschliche σάρξ gelten zu können, war ebenso ungewiss, wie die Frage nach dem Verhältniss von σάρξ und ἄνθρωπος, und wie die andere, ob sich die σάρξ als solche in der Vereinigung mit dem Göttlichen behaupten müsse und könne oder

---

[1]) S. das 6. Capitel.

[2]) Die Valentinianer selbst hatten es bereits mit der höchsten technischen Kunst behandelt, indessen in ihren eigenen Schulen keine Einstimmigkeit erzielt. Auf complicirte Unterscheidungen innerhalb der Person Christi war Alles bei ihnen gestellt. Andererseits wurden von mehreren Schulhäuptern alle Bestandtheile der zusammengesetzten Natur Jesu Christi in's Himmlische erhoben.

[3]) S. Tertull., de carne Christi.

[4]) So vor Allem die Alexandriner.

nicht. Alle christologischen Probleme, über die einst mit den Gnostikern gestritten worden war, kehrten in feinerer Gestalt wieder zurück, da es möglich blieb, eine wirkliche σάρξ Christi in den Ansatz zu setzen, sie aber im Fortgang der Speculation factisch wieder aufzuheben.

Allerdings war von Origenes eine christologische Theorie aufgestellt worden, nach welcher ausdrücklich in Jesus auch eine menschliche Seele anzuerkennen sei. Das hatten längst Andere vor ihm gefordert, vielleicht z. Th. schon mit dem Bewusstsein, dass auf das menschliche Personenleben Alles ankomme und dass ein menschlicher Leib ohne Seele eine Schein-Menschheit involvire. Allein Origenes ist nicht nur durch diesen Gedanken bestimmt gewesen. Ihn leitete auch ein kosmologisches Postulat. Er brauchte ein Mittelglied zwischen dem Logos und der Materie, um sie zu verbinden, und das sollte die menschliche Seele Christi sein, von der er lehrte, dass sie bei dem allgemeinen vorweltlichen Fall der Geister nicht betheiligt gewesen sei[1]). Daneben sah er freilich weit genug, um zu erkennen, dass in der Christuspersönlichkeit auch der freie menschliche Wille untergebracht werden müsse und dass die h. Schrift ihn aussage. Seine Theorie von der menschlichen Seele und von der Art der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ist aber über den Kreis seiner Schüler kaum hinausgedrungen. Sie hing zu eng mit den eigenthümlichsten und bedenklichsten Grundvoraussetzungen des grossen Philosophen zusammen und war zu schwierig, um Beifall zu finden. Selbst in Alexandrien hat man zur Zeit des Alexander und Athanasius noch keine Notiz von der origenistischen Fassung der Lehre genommen; sie hatte schliesslich nur den Erfolg, die Elasticität aller Begriffe, die man an die Person Jesu heranbrachte, noch zu erhöhen.

Die allgemeine Versumpfung der Theologie in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zeigte sich in den verschiedenen Auffassungen von der Menschwerdung nicht weniger, als in der Lehre von der Gottheit Christi. Die Meisten begnügten sich mit der Vorstellung der Ensarkose und hielten dabei die naivsten doketischen Anschauungen im Einzelnen fest[2]). Lag schon hierin eine Bejahung der

---

[1]) Das Nähere s. Bd. I S. 548 ff.

[2]) Wie weit diese doketischen Anschauungen gegangen sind und in welchem Umfange sie verbreitet waren, lehren u. A. die Ausführungen des Hilarius (de trinitate). Nach ihm war der Leib Christi über alle πάθη erhaben und hat sie immer nur freiwillig auf sich genommen. Der normale Zustand des Leibes

Ansichten der ältesten theologischen Schule, welche die Christenheit besessen hat, der valentinianischen, so gingen Andere noch weiter in dieser Bejahung und lehrten geradezu die himmlische σάρξ Christi[1]), die Homousie dieser σάρξ mit der Gottheit des Logos u. s. w.[2]). Wieder Andere nahmen eine Verwandelung an: die σάρξ stamme aus dem Logos selbst, der sich zum Zweck seiner Erscheinung durch Verwandelung einen leidensfähigen Körper gebildet, seine eigene Natur also theilweise aufgegeben habe. Alte monarchianische Theologumena von dem υἱοπάτωρ, der leidensunfähig sei, wenn er wolle, und leidensfähig, wenn er wolle, wirkten hier nach[3]). Auch speculativ-pantheistische Auffassungen, wie sie nachmals bei den Monophysiten deutlich wieder hervortraten und einst von den Gnostikern producirt worden waren, mögen schon damals nicht gefehlt haben, Vorstellungen von dem Moment der Endlichkeit in dem Wesen der Gottheit selber und von dem Kosmos als dem natürlichen Leibe der Gottheit. Demgegenüber gab es Solche, die eine vollständige

---

Christi war stets der Verklärungszustand, die Erscheinung in gemeiner Materialität mit den gemeinen Bedürfnissen war jedesmal freigewollt (X, 23. 35: „in natura Christi corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse“ etc.). Christus hat nicht für sich, sondern für seine Jünger in Gethsemane gezittert und gebetet (X, 37. 41); Schmerzgefühl hat er nicht empfunden; die Leiden haben ihn getroffen wie ein Pfeil durch Feuer und Luft hindurchdringt (X, 23). Seine Natur war schlechthin leidensunfähig. Unter den verworrenen Vorstellungen des Hilarius findet sich auch die einer Depotenzirung des Logos durch Selbstentäusserung. Allein die Stellen, auf welche sich die modernen Kenotiker berufen (de trin. IX, 14; XI, 48; XII, 6), sind für sie ungeeignet; denn Hilarius nimmt, wo er auf die Selbsterniedrigung kommt, stets im zweiten Satz zurück, was er im ersten behauptet hat, damit die Unwandelbarkeit Gottes nicht Schaden leide. Daher: „Christus in forma dei manens formam servi accepit“. Diesen Satz muss man neben die stark kenotischen Sätze des Hilarius stellen.

[1]) „Corpus caeleste“ sagt selbst Hilarius l. c. X, 18. Wie schon für die alten Gnostiker, so sind auch für die Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts die paulinischen Speculationen vom zweiten Adam und vom himmlischen Menschen sehr verhängnissvoll geworden. Das ohnehin schon complicirte Problem ist durch Berücksichtigung dieser Speculationen in die traurigste Verwirrung gerathen. Namentlich aber hat der grobe und feine Doketismus aus denselben Vortheil gezogen, und moderne Theologen haben dann mit Vorliebe in den trüben Wassern gefischt, um ihre sehr andersartigen Einfälle über Christus als dem himmlischen Urbilde der Menschheit und dem Idealmenschen hier hervorzuziehen.

[2]) S. oben S. 168.

[3]) Dass der Logos sich selbst seinen Leib (aus Maria) gebildet habe, scheint fast allgemeine Meinung gewesen zu sein; s. Hilarius X, 18: „Christus selbst ist der Ursprung seines Leibes.“

ἐνανθρώπησις lehrten, wohl bewusst, dass eine blosse Ensarkose nicht ausreiche. Aber sie waren in völligem Dunkel über die Frage, ob die Gottheit wirklich einen Menschen oder die menschliche Natur angenommen habe. Wie noch Niemand diese Frage entschieden hatte, so wusste Niemand, ob der menschgewordene Logos zwei Naturen habe oder eine — die grosse Mehrzahl hielt an einer Natur fest, wusste aber nicht, wie sie zu fassen sei —, ob er sich mit der Menschheit vermischt oder bloss verbunden, ob er sich in sie verwandelt oder ob er sie wie ein Kleid angezogen, resp. wie einen Tempel bewohnt habe, ob er sie bei der Menschwerdung in die Gottheit aufgehoben oder bei der Vergottung in ihrer Eigenthümlichkeit intact gelassen, oder überhaupt nicht vergottet, sondern der Gottheit nur beigesellt habe. Niemand wusste ferner, in welcher Weise die evangelischen Berichte auf das complicirte Wesen des Gottmenschen zu beziehen seien. Ist das Fleisch (der Mensch) von der Jungfrau Maria geboren oder ist der Logos mit dem Fleisch von ihr geboren? Wer leidet, wer hungert, wer dürstet, wer zittert und zagt, wer fragt und sorgt, wer bekennt seine Unwissenheit, wer bezeichnet den Vater als den allein Guten, wer stirbt — der Mensch oder der Gottmensch? Und wiederum: wer thut Wunder, gebietet der Natur, vergibt Sünden, kurz, wer ist der Erlöser — der Gott oder der Gottmensch? Eine sichere, allgemein anerkannte Antwort gab es nicht. Weiter wusste Niemand etwas Gewisses über den Verbleib der Menschheit Christi[1]) und über ihre Natur nach der Auferstehung zu sagen, und doch kam für die Frage nach dem Effect der Menschwerdung auf diesen Punkt Alles an. Endlich herrschte völlige Unsicherheit darüber, ob der Logos eine Veränderung durch die Menschwerdung erlitten habe oder nicht. Die Fragen nach Erhöhung, Erniedrigung, Depotenzirung, Assumption traten auf und berührten die stets halbverschleierte Grundfrage nach dem Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen überhaupt. Aber man tastete unsicher umher, und so paradox auch schon viele Aufstellungen waren von einem leidlosen Leiden, einer Erniedrigung ohne Erniedrigung — noch galt das Paradoxeste keineswegs für das Sicherste[2]). Man

[1]) S. die eigenthümliche Lehre Marcell's bei Zahn, Marcell S. 177 f., anders Dorner und Baur.

[2]) Belege für diese Zweifelfragen bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts und darüber hinaus lassen sich aus allen einschlagenden Schriften der Väter liefern. Ein besonders charakteristisches Beispiel steht Philost., h. e. IX, 14. Er erzählt, dass in Konstantinopel Demophilus z. Z. des Valens gepredigt habe, τὸ

sieht leicht — man steht hier im Mittelpunkt der alten griechischen Theologie, aber dieser war zur Zeit des Nicänums kein Fels, sondern ein schlüpfriges, nach allen Seiten hin abschüssiges Land. Der Glaubensgedanke: θεὸς σαρκωθεὶς δι' ἡμᾶς, stand fest, aber die Theologie, die ihn zu erfassen suchte, glitt überall von ihm ab. Wie sollte man ihn auch in verständige Begriffe fassen können, so lange man mit den „Naturen" sich abmühte! Eine vergottete menschliche Natur, die doch wahrhaft menschlich bleibt, ist eine contradictio in adjecto. Was der Folgezeit gelungen ist, ist daher nicht eine Verdeutlichung, sondern lediglich eine in ihrer Formulirung keineswegs völlig zutreffende Paraphrase, deren Werth darin bestand, dass sie die speculirenden Theologen mit einem Zaune umgab und sie hinderte, in Abgründe zu fallen.

Aber das christologische Problem in seiner altkirchlichen Behandlung hatte mit dem trinitarischen nicht nur den engsten Zusammenhang, es hatte ferner nicht nur den Widerspruch mit ihm gemeinsam, sondern es wurde auch schliesslich auf dieselben Formeln hinausgespielt. Galt hier die Einzahl der Substanz (Natur) und die Mehrheit der Personen, so galt dort schliesslich umgekehrt die Mehrzahl der Substanzen und die Einheit der Person. Um die Unterscheidung von „Natur" und „Person" handelte es sich also dort wie hier: dass in dieser Unterscheidung die Rettung liege, fing man an für beide Probleme seit der Mitte des 4. Jahrhunderts — allerdings langsam und zögernd — einzusehen. An diesen Anker klammerte man sich, obgleich es keine Philosophie gab, die ihn darreichte; man musste ihn sich erst selbst schaffen. Während sich aber die Unterscheidung für das trinitarische Problem, einmal geboten, rasch im Orient durchsetzte, dauerte es ein Jahrhundert, bis sie in Bezug auf das christologische daselbst zum Siege kam, und dieser Sieg, weit entfernt, die Gemüther zu einigen, trennte sie für immer.

Woher diese merkwürdige Erscheinung? Man kann freilich sagen, dass die volle Einheit (der Usie) sich auch in der trinitarischen Frage nicht durchgesetzt hat (s. S. 286. 291 ff.); aber es fehlte nicht viel dazu, und der Streit hörte doch auf. Warum befriedigte aber die Formel von der Einheit (der Person) in dem christologischen Probleme nicht in gleicher Weise?

Diese Frage darf schon hier aufgeworfen werden; ihre Erledi-

σῶμα τοῦ υἱοῦ ἀνακραθὲν τῇ θεότητι εἰς τὸ ἀδηλότατον κεχωρηκέναι, wie ein Tropfen Milch, in den Ocean geträufelt, verschwindet.

gung kann sie erst im folgenden Capitel finden. Aber auf Eines muss hingewiesen werden. Die „Lösung" des trinitarischen und christologischen Problems, welche in der orientalischen Kirche und damit in der katholischen überhaupt zum Siege gelangt ist, hat ihre Vorgeschichte nur zum Theil im Orient; heimathsberechtigt ist sie im Occident. Derselbe Tertullian, welcher in der Schrift adv. Prax. die Formel von der „una substantia" und den „tres personae" geschaffen hat, hat in derselben Schrift die Formeln „utraque substantia (duplex status non confusus sed coniunctus) in una persona", „duae substantiae in Christo Jesu, divina et humana", „salva est utriusque proprietas substantiae in Christo Jesu" gebildet[1]). Er hat also die formell gleichartige Behandlung beider Probleme begründet und die Terminologie geschaffen, welche der Orient nach mehr als zwei Jahrhunderten acceptirt hat. Hatte er dasselbe Interesse an dem christologischen Problem, wie die späteren Orientalen? Kam es ihm auf Vergottung der Menschheit an? Keineswegs. Und welche Philosophie hat er angewendet? Nun, überhaupt keine Philosophie, sondern die Methode juristischer Fictionen. Die alte, kirchliche, vor Allem abendländische Formel „Christus deus et homo" hat er ebenso, wie die Formel „pater, filius et spiritus sanctus — unus deus" gegen die Monarchianer spielend leicht durch die dem Juristen geläufige Unterscheidung von „Substanz" und „Person" verdeutlicht und sichergestellt. Die Substanz — Tertullian sagt niemals „Natur" — ist in der Sprache der Juristen nichts Personelles, sondern sie entspricht dem „Vermögen" im Sinne des Besitzes oder dem „Wesen" im Unterschied von der Erscheinung oder dem „status"; die Person wiederum ist an sich nichts Substanzielles, sondern das rechts- und besitzfähige Subject, welches ebensogut verschiedene Substanzen besitzen kann, wie es umgekehrt möglich ist, dass eine Substanz im Besitze mehrerer Personen sich befindet. Diese juristischen termini hat Tertullian in die Theologie eingeführt. Dass sie das bei ihm sind und nicht etwa philosophische Begriffe, lehren die Worte selbst, lehrt ihre Anwendung und die völlige Sorglosigkeit in Bezug auf die Schwierigkeit, die ihre Anwendung jedem philosophischen Denker machen musste. Und diese juristischen Fictionen hat das Morgenland als Philosophie (Theologie) nehmen resp. in Philosophie umsetzen müssen! Das ist die Grundlage der „Offenbarungsphilosophie" geworden! Das war mehr, als die kühnste neuplatonische Philosophie

[1]) S. Bd. I S. 468 ff. und oben S. 287 ff.

in den seltsamsten Begriffsphantasien zugemuthet hatte. Kein Wunder, dass man Umstände machte, sie zu acceptiren, zumal wenn sie dazu noch das entscheidendste Interesse des Glaubens, das Interesse an der Vergottung der Menschheit, nicht deckte. Man schreckte immer wieder davor zurück, eine οὐσία ἀνυπόστατος zu statuiren, weil sie, auf ein lebendiges Wesen angewendet, einfach absurd war und weil die Einheit der Person Christi „salva utriusque substantiae proprietate“ keine Bürgschaft gewährte für die Einheit der Gottheit und der Menschheit. Der Jurist Tertullian aber konnte mit „Person“ und „Substanz“ hantiren, als verstünde sich ihre Unterscheidung von selbst, weil er nicht die Consequenzen der Erlösungslehre hier gezogen, sondern einen angeblich im Symbol liegenden Thatbestand zum Ausdruck gebracht hat[1]), und weil er nicht eigentlich philosophisch speculirte, sondern die Kunstsprache der Juristen anwandte. Gewahren wir nun, dass viele Jahrhunderte später in der abendländischen Scholastik die philosophisch-realistische Behandlung des theologischen Hauptproblems völlig durch eine formal-logische resp. juristische abgelöst ist, so können wir das nicht auffallend finden; denn auf eine solche Behandlung war das Problem durch Tertullian eben angelegt.

Schon Irenäus hatte den Gedanken der vollkommensten Einigung klar erkannt und deutlich ausgesprochen. Die grossen abendländischen Theologen um 200 waren in Bezug auf die Christologie überhaupt

---

[1]) So auch die Abendländer nach ihm; sie haben bei allen Seltsamkeiten, die Einige von ihnen producirt haben, stets an der humana et divina substantia, resp. dem filius dei et filius hominis festgehalten, und diese durch das Symbol gelieferte Unterscheidung nebst der Einheit der Person ist ihnen das Steuer geworden, als es galt, durch die im Orient aufgeregten Sturmwellen zu schiffen; s. Hilarius, Ambrosius, Augustin, Leo I. und auch die minder bedeutenden Theologen. Noch Vincentius (Comm. 17. 18) braucht höchst charakteristisch nicht die Bezeichnung zwei Naturen, sondern zwei Substanzen, und gegen Apollinaris genügt ihm die These, „dass Christus zwei Substanzen gehabt habe, die eine göttlich, die andere menschlich, die eine vom Vater, die andere von der Mutter“, vollständig. Hilarius braucht die Ausdrücke „utraque natura“, „persona“ sehr oft; er schreibt auch de trin. IX, 14: „utriusque naturae persona.“ In den „Statuta ecclesiae antiqua“ (Mansi III p. 950) heisst es: „qui episcopus ordinandus est, antea examinetur .... si incarnationem divinam non in patre neque in spiritu s. factam, sed in filio tantum credat, ut qui erat in divinitate dei patris filius, ipse fieret in homine hominis matris filius, deus verus ex patre, homo verus ex matre, carnem ex matris visceribus habens et animam humanam rationalem, simul in eo ambae naturae, i. e. deus et homo, una persona, unus filius, unus Christus.“ Näheres s. unten.

weiter (in Folge des Kampfes mit dem Gnosticismus und Patripassianismus) als der Orient 100 Jahre später [1]). Aber was sie im Sturme erobert hatten, besass selbst im Abendland keine Allgemeingiltigkeit, und im Orient war durch die „wissenschaftliche" Christologie des Origenes die grösste Unsicherheit eingetreten [2]). Sie hat die Entwickelung aufgehalten, resp. zurückgeworfen, in streng wissenschaftlicher Form freilich erst begonnen. So musste der Orient die Frage im Anfang des 4. Jahrhunderts eigentlich ganz von Neuem wieder aufnehmen. Das, was schliesslich zu Stande gekommen ist, muss nicht an dem Evangelium, sondern an dem desolaten Zustande, der 100 Jahre vorher geherrscht hatte, gemessen werden, um seine rechte Würdigung zu empfangen.

---

Die Behauptung des Arius und seiner Schüler, dass der Logos lediglich einen menschlichen Leib angenommen habe, hat den Anstoss zu erneuten Erwägungen gegeben. Wie Paul von Samosata, wollten die Lucianisten nichts von zwei Naturen wissen, sondern sie lehrten eine halbgöttliche Natur, der menschliche Affecte, beschränktes Wissen und Leiden eigenthümlich gewesen seien [3]). Wie Paul von Samosata, warfen auch sie den Orthodoxen vor, ihre Christologie führe zur Annahme von zwei Gottessöhnen oder zwei Naturen; denn das galt noch als identisch. Was Diese Anfangs darauf erwidert haben, ermangelte der theologischen Schärfe. Eben weil Athanasius von der Nothwendigkeit der ἐνανθρώπησις ebenso überzeugt war wie von der Einheit der Erlöserpersönlichkeit Christi, brachte er es nicht

---

[1]) S. Bd. I S. 464—482.

[2]) Doch hat er den Gedanken der Vergottung der menschlichen Natur stark betont. Andererseits kann man ihm eine Zweinaturenlehre beilegen.

[3]) Am lehrreichsten ist hier das auch sonst interessante Symbol des Eudoxius von Konstantinopel (Caspari, Quellen IV S. 176 ff.): πιστεύομεν εἰς ἕνα, τὸν μόνον ἀληθινόν, θεὸν καὶ πατέρα, τὴν μόνην φύσιν ἀγέννητον καὶ ἀπάτορα, ὅτι μηδένα σέβειν πέφυκεν ὡς ἐπαναβεβηκυῖα· καὶ εἰς ἕνα κύριον, τὸν υἱόν, εὐσεβῆ ἐκ τοῦ σέβειν τὸν πατέρα, καὶ μονογενῆ μέν, κρείττονα πάσης τῆς μετ' αὐτὸν κτίσεως, πρωτότοκον δέ, ὅτι τὸ ἐξαίρετον καὶ πρώτιστόν ἐστι τῶν κτισμάτων, σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα, οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις· παθητὸς δι' οἰκονομίαν· οὔτε γὰρ ψυχῆς ἢ σώματος παθόντος τὸν κόσμον σώζειν ἐδύνατο. Ἀποκρινέσθωσαν οὖν, πῶς ὁ παθητὸς καὶ θνητὸς τῷ κρείττονι τούτων θεῷ, πάθους τε καὶ θανάτου ἐπέκεινα, δύναται εἶναι ὁμοούσιος; Ebenso Eunomius, s. Epiph., h. 69, 19, Ancor. 33.

zu sicheren Formeln. Einerseits schied er scharf — gegen Arius — zwischen dem, was der Gott, und dem, was der Mensch in Christus gethan hat, um alles Menschliche von dem λόγος ὁμοούσιος fernzuhalten; andererseits sollte doch Göttliches und Menschliches als vollkommene Einheit gedacht werden; denn ein streng einheitliches Wesen ist es, dem wir unser Heil verdanken: der λόγος σαρκωθείς [1]). Noch unsicherer waren die weitläufigen Ausführungen des Hilarius [2]), so dass der Vorwurf der Gegner, die Orthodoxie führe zu einer Spaltung des Gottessohns und Menschensohns, nicht unberechtigt erschien. Aber daran hat Athanasius nicht gedacht; er hat auch hier das Geheimniss einfach und stark, häufig in den Worten des Irenäus, ausgesprochen. Der Logos hatte nicht nur einen Menschen,

[1]) Die Christologie des Arius hat Athanasius merkwürdigerweise stets nur gestreift. Nachmals hat er gegen Apollinaris seine Auffassungen ausführlicher vorgetragen, s. Atzberger, Logoslehre d. h. Athan. S. 171 ff. Die Unterscheidung der Gottheit und Menschheit in Christus tritt in den „Reden gegen die Arianer" stark hervor. Die Einheit wird dann wieder durch die trügerische Formel gewonnen, dass das Fleisch des Logos eben sein Fleisch (seine Menschheit) war (Orat. III, 32: ὅθεν τῆς σαρκὸς πασχούσης οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης ὁ λόγος· διὰ τοῦτο γὰρ αὐτοῦ λέγεται τὸ πάθος); s. auch das besonders charakteristische Wort ἰδιοποίησις für die Fleischannahme. Zu beachten ist schon sehr deutlich bei Athanasius, dass ihn nicht die Frömmigkeit, sondern lediglich die biblische Ueberlieferung von Christus (von seinen Schwachheiten und menschlichen Affecten) in die Richtung auf die Zweinaturenlehre leitet. Jene Ueberlieferung war ein schwerer Anstoss. Aber Athanasius hat weder die Formel „δύο φύσεις" noch die andere „μία φύσις" gebraucht (s. auch Reuter, Ztschr. f. K.-Gesch. VI S. 184 f.). Er spricht von Gottheit und Menschheit oder von θεὸς λόγος und σάρξ. In den Sprachgebrauch ist die Formel μία φύσις m. W. von Apollinaris eingeführt worden, die andere δύο φύσεις findet sich m. W. zuerst bei Origenes, dann im Munde der Arianer als Vorwurf gegen die Orthodoxen (abgesehen von einem zweifelhaften Fragment des Melito, wo übrigens δύο οὐσίαι steht). Gegen Apollinaris haben sich zuerst wieder die Kappadocier des Ausdrucks bedient, indem sie zwischen „zwei Naturen" und „zwei Söhnen" scharf unterschieden. Durch die Kappadocier ist die Formel „zwei Naturen" orthodox geworden und in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt oder — anders ausgedrückt: die Tradition von Origenes her, die sich bei Athanasius selbst kaum irgendwo nachweisen lässt, ist durch die Kappadocier auch an diesem Punkt in die Kirche eingedrungen. Nun hat selbst Cyrill den Ausdruck gebraucht. So ist das Problem, welches Reuter, a. a. O. S. 185 f. aufgestellt hat, woher es komme, dass Cyrill eine origenistische Formel brauche, die sich doch bei Athanasius nicht findet, gelöst. Man hat an den Aufschwung des Origenismus zu denken in Folge der theologischen Arbeit der Kappadocier. Uebrigens ist „δύο φύσεις" im Unterschied von „duo substantiae" als eine realistisch-speculative Formel zu beurtheilen.

[2]) S. besonders l. X de trinit.; Dorner I S. 1037—1071.

wohnte nicht nur in einem Menschen, sondern war Mensch. Er hat das Unsrige mit sich vereinigt, um uns das Seinige zu geben. Aber der Logos ist nicht erniedrigt, sondern das Menschliche ist erhöht[1]). Der Umfang dessen, was die menschliche Natur einschliesst, ist von Athanasius nicht durchdacht worden. Mit Vorliebe hat er von einer ἕνωσις φυσική in Christus gesprochen; aber regelmässig hat er dabei die menschliche Persönlichkeit übersehen. Der freie Wille — das war die Kategorie, unter der jene Zeit ungefähr das verstand, was die Modernen „menschliche Persönlichkeit" nennen. An diesen aber hat Athanasius bei Christus noch nicht gedacht, weil er nichts von Origenes gelernt hat. Er hat allem Anschein nach überhaupt kein Problem hier gefunden, sondern wie Irenäus ein tröstliches Geheimniss, welches nicht anders sein konnte als es war. Dass der Verstand entweder zur gnostischen Zweinaturenlehre oder zur Einheitslehre, sei es im Sinne des Valentin (himmlische Menschheit), sei es im Sinne des Arius, abirren musste, war ihm nicht deutlich. Er glaubte, mit einem zusammengesetzten Wesen auskommen zu können, welches gegebenen Falls die scharfe Unterscheidung dessen, was auf die Seite der Gottheit, und dessen, was auf die Seite der Menschheit gehört, zuliess. Auch der grosse Theologe, der sich dem Athanasius angeschlossen hat, Marcellus, hat das Problem noch nicht in seiner ganzen Schwierigkeit erkannt. Seine energische und praktische Theologie konnte ihn aber nur der vollen Einheitslehre näher führen. Der Logos ist das Ich der Persönlichkeit Christi; unpersönlich ist die Natur, welche dem fleischgewordenen Logos zum Organ dient und seine Selbstdarstellung ausdrückt. Der Logos ist die ἐνέργεια δραστική, der Leib der von ihm bewegte Stoff, der zum vollkommenen Werkzeug des Logos umgebildet wird. Marcell ist von der Annahme zweier geschiedener, selbständiger Naturen noch weiter entfernt gewesen als Athanasius. Er polemisirt wohl gelegentlich gegen die arianische Vorstellung der Einheit, er braucht auch den Ausdruck συνάφεια für die Verbindung des Logos mit der Menschheit; aber er sieht im Grunde überall in dem menschgewordenen Gott-Logos eine vollkommene Einheit[2]). Er hat also gedacht wie der grosse Christologe nach ihm, der die Schwierigkeit des Problems zuerst empfunden und eine Formel geschaffen hat,

[1]) S. die Zusammenstellung einschlagender Stellen bei Dorner I S. 948—955. Die arianische Lehre vom σῶμα ἄψυχον Christi hat schon Eustathius bekämpft, s. Dorner, a. a. O. S. 966—969.

[2]) S. Dorner I S. 871 ff., Zahn, Marcell S. 155—165.

welche die griechische Frömmigkeit nicht verletzte, sondern sicherstellte, jedoch dabei ein zwar verborgenes aber nicht auszutilgendes Element der Tradition unberücksichtigt liess.

Apollinaris von Laodicea, welchem Pythagoras, Plato und Aristoteles die göttlichen Lehrmeister waren, der von Athanasius gelernt hatte, dessen theologische Methode die aristotelische war, und der desshalb einen tiefen Eindruck von der arianischen Theologie empfangen hatte, der eifrige und scharfsinnige Gegner des Origenes und des Porphyrius, der nüchterne Exeget, der die glänzendsten Traditionen der antiochenischen Schule bewahrte und Respect vor dem Schriftbuchstaben hatte: er hatte es sich zur Lebensaufgabe gesetzt, die origenistische und arianische Theologie — ihre Trinitätslehre und ihre Christologie — zu bekämpfen. Nemesius und Philostorgius haben ihn den bedeutendsten Theologen seines Zeitalters genannt, und er war es auch. Das glänzendste Zeugniss für seine Bedeutung liegt in der Thatsache vor, dass manche Schriften von ihm den Anschein erregen, als seien sie erst in späteren Jahrhunderten geschrieben, so energisch hat er das christologische Problem durchdacht, indem er die kommenden Generationen überholte. Seine syllogistisch-dialektische und seine exegetische Methode ist der der späteren Antiochener verwandt, und somit besass das 4. Jahrhundert in Marcell, Eunomius, Apollinaris und den Antiochenern eine Reihe von Theologen, die, obgleich mit Plotin und Origenes nicht unbekannt, doch nicht der origenistisch-neuplatonischen Speculation gehuldigt haben, Theologen, die verbunden gewesen sind durch dieselbe philosophisch-theologische Technik, aber doch zu ganz verschiedenen Ergebnissen gelangten [1]).

[1]) Die ausführlichste Darstellung der apollinaristischen Christologie (nach Walch) hat Dorner I S. 985 ff. geliefert. Seitdem aber ist, Dank den Bemühungen Caspari's und Dräseke's, reiches neues Material beigebracht worden. Diese Gelehrten haben gezeigt, dass die Apollinaristen Schriften ihres Meisters anerkannten Autoritäten (Gregor Thaum., Athanasius, Felix v. Rom, Julius v. Rom, Justin) untergeschoben haben (seit c. 400), um ihre Theologie zu beglaubigen. Diese Schriften besitzen wir grösstentheils noch; s. Caspari, Quellen IV S. 65 ff. (über die κατὰ μέρος πίστις), Dräseke in der Ztschr. für K.-Gesch. Bd. VI, VII, VIII, IX, Jahrb. f. protest. Theol. IX, X, XIII, Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, XXIX, XXX, Loofs, Leontius von Byzanz S. 82 ff. Die schon früher bekannten Quellen für Apollinaris, resp. Fundorte von Fragmenten, sind ausser Epiph., h. 77, Socrat., Sozom., die Schriften des Athanasius (die Echtheit der Schrift adv. Apoll. ist nicht unbeanstandet), der Kappadocier Theodor's und Theodoret's; s. dazu die Synodalbeschlüsse seit 362, Mai, Script. Vet. nova Coll. T. VII, Spicil. X, 2 und Catenen. Epiphanius hat den Apollinaris

Apollinaris ging bei seinem Kampf gegen Arius und dessen Χριστὸς τρεπτός von dem Zugeständniss aus, dass die Annahme, in Christus habe sich der wesensgleiche Gott-Logos mit einem vollkommenen Menschen verbunden, nothwendig zu zwei Gottessöhnen (einem natürlichen und einem adoptirten) führe [1]). Ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch geben niemals — darin war er mit Paul von Samosata, Marcell und den Arianern einig — ein einheitliches Wesen; sie constituiren vielmehr eine Zwittergestalt, d. h. ein Fabelwesen (Minotaurus, Bockhirsch u. s. w.). Ist aber die Union zwischen einem vollkommenen Gott und einem vollkommenen Menschen ein Unding, so fällt, wenn diese Prämissen gelten, die Idee der Menschwerdung Gottes, auf die Alles ankommt, dahin. Es fällt ferner die Unwandelbarkeit und Sündlosigkeit Christi dahin, denn zur Natur des vollkommenen Menschen gehört Wandelbarkeit und Sünde. Also ist in dem Erlöser nicht ein vollkommener Mensch anzuerkennen, sondern es ist anzunehmen und zu glauben, dass der Logos menschliche Natur, nämlich die belebte σάρξ, angenommen habe, aber selbst in dieser σάρξ das Princip des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung (πνεῦμα) geworden sei. Auch gehört zum vollkommenen Menschen die Freiheit; aber eben diese kann Christus (gegen Origenes) nicht besessen haben; denn die Gottheit in ihm hätte sie vernichtet. Gott vernichtet aber Nichts, was er geschaffen hat [2]).

Seine Lehre suchte Apollinaris aus dem Centrum der griechi-

---

freundlich behandelt, Athanasius ist mit ihm in brieflichem Verkehr gestanden, die Kappadocier haben ihn anfangs verehrt und stets hoch geschätzt, die arianischen Theologen ihn als ihren tüchtigsten Gegner gefeiert. Dazu vgl. Vincent., Common. 15–20. Eine Monographie über Apollinaris fehlt uns noch. Man kann innerhalb der Dogmengeschichte des Alterthums zur Zeit keine lohnendere Aufgabe finden.

[1]) Gregor, Antir. 42. Nach Apoll. können zwei erkennende und wollende Wesen überhaupt nicht in einem Wesen vereinigt sein. Da sieht man die antiochenische Ueberlieferung von Paul Samosat. her: δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.

[2]) Es sind drei Thesen, gegen die sich Apollinaris überall richtet und von denen aus seine eigene Theologie leicht verständlich ist. Er will ablehnen: 1) die Meinung von zwei Söhnen, 2) die Vorstellung, dass Christus ein ἄνθρωπος ἔνθεος gewesen sei (so hat er auch den Marcell verstanden) — an einen solchen können auch Heiden und Juden glauben —, 3) die Meinung, dass Christus ein freies und daher wandelbares Wesen gewesen sei. So richtet er sich 1) gegen die gnostische Zerspaltung von Christus und Jesus, 2) gegen Paul, Marcell und Photin, 3) gegen Origenes und Arius.

schen Frömmigkeit zu erweisen und zugleich biblisch und speculativ sicherzustellen. Er trug sie in einer verlogenen Zeit mit dem erquicklichsten Freimuth vor. Alles, was Christus für uns gethan hat, muss Gott gethan haben, sonst hat es keine Heilskraft (ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον [1]): Alles, was er gethan hat, muss vollkommen sein, sonst nützt es uns nichts. Also ist hier schlechterdings kein Raum für ein menschliches Ich. Dieses würde die Erlösung aufheben. Wäre es in ihm vorhanden gewesen, so hätte Paul von Samosata Recht, so wäre Christus nur ein ἄνθρωπος ἔνθεος; ein solcher kann uns aber nichts helfen; denn wenn er die Menschheit nicht wesentlich mit sich selbst vereinigt hätte, wie könnten wir die Erfüllung mit göttlichem Wesen erwarten? Ferner, wäre er ein Mensch gewesen, so wäre er den Schwachheiten unterworfen gewesen, wir aber brauchen einen unwandelbaren Geist, der uns über die Schwachheiten erhebt [2]). Also muss er unsere Natur so angenommen haben, dass er sie zum vollkommenen Organ seiner Gottheit gemacht hat und selbst ihr νοῦς geworden ist. Das lehre aber auch die Schrift; sie sage, der Logos sei Fleisch geworden, das bezeichne den beseelten Leib, nicht den νοῦς; sie sage nicht, er habe einen Menschen angenommen, sondern er sei erfunden ὡς ἄνθρωπος; sie lehre, er sei erschienen ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας und sei ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (resp. καθ' ὁμοίωσιν) gewesen; sie zeige endlich die vollkommenste Einheit des Menschlichen und Göttlichen in ihm, so dass sie von der Menschheit aussagt, was von der Gottheit gilt und umgekehrt: der Gott ist geboren und gestorben, u. s. w. Dabei soll jedoch die Gottheit nicht als leidensfähig vorgestellt werden; durch die innige Verbindung mit der σάρξ, die ganz und gar ihre σάρξ ist, hat sie in vollkommener Weise Theil an dem Leiden, und nur darin, dass sie Theil hat, liegt das Erlösungskräftige. Umgekehrt ist die σάρξ ganz in die Natur des Logos aufgenommen [3]).

---

[1]) Antir. 51.

[2]) Athan. adv. Apoll. 1, 2: ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ ἁμαρτία. Gerade aus dem νοῦς stammt die Sünde. Dazu Antir. 40. 51: Ἡ σὰρξ ἐδεῖτο ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ . . . Οὐ δύναται σώζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος μὲν ὢν καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος. Daher muss man rechten Ernst mit dem Gedanken machen, dass in Christus die Gottheit nicht eine Kraft, sondern τὸ ὑποκείμενον gewesen sei. Antir. 39: Οὐ σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός. Apollinaris war sich bewusst, zum ersten Mal erkannt zu haben, was Menschwerdung Gottes heisst.

[3]) Apollinaris nimmt eine zwar zusammengesetzte, aber doch einheit-

Von hier aus hat Apollinaris auch eine speculative Begründung versucht. Auch sie wurzelt in Schriftstellen, aber sie geht zugleich auf eine eigenthümliche Metaphysik zurück. Sie ist freilich längst vor ihm versucht worden, und es ist ungewiss, wie weit er sie selbst verfolgt hat, da die Berichterstatter hier Anlass zur Consequenzmacherei hatten. Apollinaris geht aus von den Schriftorakeln, dass Christus der himmlische Mensch, der zweite pneumatische, himmlische Adam sei (s. auch Joh. 3, 13). Er schiebt hinter diese Vorstellung (wie Marcell) die allgemeinere des Aristoteles, dass das Göttliche zum Menschlichen sich stets verhalte wie das Bewegende zu dem Bewegten [1]). Als solche fordern sie sich. Dieses Verhältniss ist erst in dem λόγος σαρκωθείς zu seiner vollkommenen Ausgestaltung und Erscheinung gekommen. Aber bereits von Ewigkeit her ist der Logos als „der Beweger" darauf angelegt, λόγος σαρκωθείς zu werden; in geheimnissvoller Weise ist er immer νοῦς ἔνσαρκος und πνεῦμα σαρκωθέν gewesen. Darum konnte und musste er λόγος σαρκωθείς werden. Allerdings hat er sein Fleisch nicht vom Himmel mitgebracht; aber er ist doch der „himmlische Mensch", sein Fleisch ist, weil er auf die Fleischwerdung angelegt war, seiner Gottheit ὁμοούσιος; seine

---

liche Natur Christi an. Die μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη ist seine Formel. Dabei lehrte er ausdrücklich, dass der σαρκωθεὶς οὐκ ἐστιν ἕτερος παρὰ τὸν ἀσώματον; er verlangte eine vollständige ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων und argumentirte dabei wiederum hauptsächlich aus dem Centrum der griechischen Frömmigkeit: Ἄλλης καὶ ἄλλης οὐσίας μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν προσκύνησιν ἀθέμιτον, τουτέστιν ποιητοῦ καὶ ποιήματος, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Μία δὲ ἡ προσκύνησις τοῦ Χριστοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ἐν τῷ ἑνὶ ὀνόματι νοεῖται θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Οὐκ ἄρα ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία θεὸς καὶ ἄνθρωπος· ἀλλὰ μία κατὰ σύνθεσιν θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον, oder: ἀδύνατον τὸν αὐτὸν καὶ προσκυνητὸν ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μή. Ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης, s. noch andere Stellen bei Dorner, I S. 999 ff. So muss also auch das Fleisch angebetet werden; denn es bildet einen unabtrennlichen Theil des einen Wesens: ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου προσκυνεῖται καθὸ ἓν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῶον μετ' αὐτοῦ.

[1]) Mai VII p. 70 (Brief des Apollinaristen Julian): Ἐκ κινητοῦ καὶ ἀκινήτου, ἐνεργητικοῦ τε καὶ παθητικοῦ, τὸν Χριστὸν εἶναι μίαν οὐσίαν καὶ φύσιν σύνθετον, ἑνί τε καὶ μόνῳ κινουμένην θελήματι· καὶ μιᾷ ἐνεργείᾳ τά τε θαύματα πεποιηκέναι καὶ τὰ πάθη, μόνος καὶ πρῶτος ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀπολλινάριος ἐφθέγξατο, τὸ κεκρυμμένον πᾶσι καταφωτίσας μυστήριον; s. auch l. c. p. 301, wo Apollinaris selbst den Gedanken von dem einen Wesen (ἓν ζῶον), zusammengesetzt aus dem hegemonischen, bewegenden Princip (der Activität) und dem σῶμα (dem Passiven) durchgeführt hat: σάρξ, θεοῦ σὰρξ γενομένη, ζῶόν ἐστι μετὰ ταῦτα συντεθεῖσα εἰς μίαν φύσιν. P. 73: Οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἐν θείαις φέρεται γραφαῖς· ἀλλ' ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια.

Gottheit umfasste das zukünftige Moment der Menschwerdung von Ewigkeit in sich, weil sie so erst in vollkommenster Weise das ἡγεμονικόν der Creatur werden sollte. Eben darum ist die geschichtliche Menschwerdung, die nicht zu leugnen ist, der Gegensatz zu aller zufälligen und willkürlichen Inspiration eines Menschen; sie ist die Verwirklichung einer Idee, die ihre Realität in dem Wesen des Logos, des himmlischen Menschen, der μεσότης zwischen Gott und der Menschheit, immer schon gehabt hat. An diesem himmlischen Menschen ist auch nach der Menschwerdung Alles göttlich; denn nur wenn der Gott gelitten hat und gestorben ist, konnte der Tod bezwungen werden. Das Menschliche ist lediglich nur das Passive, das Organ der Gottheit und das Object der Erlösung[1]).

[1]) Diese Spitzen seiner Speculationen hat Apollinaris selbst nicht in den zahlreichen Bekenntnissformeln, die wir von ihm besitzen, zum Ausdruck gebracht (s. z. B. die beiden Bekenntnisse in der κατὰ μέρος πίστις). Es mag auch Manches von Gregor (in den Briefen an Kledonius) und von Gregor Nyss. (im Antir.) übertrieben sein; aber in der Hauptsache bezeugen uns die eigenen Worte des Apollinaris, dass er wirklich so weit gegangen ist, das Moment der σάρξ irgendwie schon dem vorzeitlichen Logos beizulegen. Er fasste die Natur des Logos als die des Mittlers; nur so komme die μία φύσις zu ihrem Rechte, und nun scheute er sich nicht, selbst von der Gottheit, unbeschadet ihrer Homousie, etwas abzuziehen. Das πνεῦμα, welches der Logos ist, hat zum Characteristicum, dass es die Idee des Mittlers, d. h. auch das Urbild der Menschheit, einschliesst. In diesem Sinne konnte er sagen: ἡ θεία σάρκωσις οὐ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς παρθένου ἔσχεν (Antir. 15), oder (c. 13): προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστός, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τοῦτ' ἔστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεανθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος. Schon vor der Erscheinung war der Logos Mensch, da der Satz gilt: αὐτὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι. Diese Vorstellung aber, die dem historischen Factum der Menschwerdung nicht zu nahe treten, vielmehr es in seiner Realität gewiss machen sollte, leitete ihn nun weiter zu der Idee, dass die Gottheit auch in dem Logos nicht in ihrer Totalität vorhanden gewesen sei: οὐδεμία μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας. Wie das Mittlere zwischen Schwarz und Weiss nicht nur das Weiss unvollständig in sich hat, sondern auch das Schwarz, wie der Frühling halb Winter und halb Sommer ist, wie der Maulesel weder ganz Pferd noch ganz Esel ist, so ist in dem Logos, wenigstens in dem erschienenen, eine solche Mischung von Gottheit und Menschheit, dass keine ganz vollständig ist: οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός. Wie weit die Lehre des Apollinaris wirklich in diese Consequenz umgeschlagen ist — man hat hier ein deutliches Beispiel, wie unsicher es mit dem Verständniss der Homousie bei den neugläubigen Orientalen bestellt war —, wie weit seine Gegner Recht haben (ausser den Gregoren auch Theodoret, h. f. IV, 8), wenn sie behaupten, seine Trinität sei aus einem Grossen, Grösseren und Grössten zusammengesetzt, wie weit er das alte überlieferte Bild von der Sonne und dem Strahl benutzt hat, um auf dem Boden der Homousie eine absteigende Trinität

Diese Lehre ist, gemessen an den Voraussetzungen und Zielen der griechischen Auffassung vom Christenthum als Religion, vollkommen. Apollinaris hat das unübertrefflich dargelegt, energisch ausgeführt und in zahlreichen Schriften unermüdlich und im Pathos der innersten Ueberzeugung wiederholt, was im Grunde alle frommen Griechen glaubten und bekannten. Jede Correctur, die man an seiner Christologie anbringt, stellt den Grund oder doch die Lebendigkeit der griechischen Frömmigkeit in Frage. Nur diese vollkommene Einheit der Person verbürgt die Erlösung des Menschengeschlechts zu göttlichem Leben; alles Andere an dem Erlöser ist für den Glauben nicht vorhanden. Die Annahme einer menschlichen Einzelpersönlichkeit in Christus hebt seine Erlösermacht auf: das haben Tausende vor Apollinaris empfunden und geahnt; er allein hat es erkannt und gepredigt. Er hat das dem Glauben Gleichgiltige oder Gefährliche nicht escamotirt, sondern abgethan [1]).

---

zu construiren, bedarf noch, auf Grund des neuen Materials, einer eingehenden Untersuchung. Ist aber wirklich sein Christus das Mittelwesen gewesen, als welches seine Gegner es vorgestellt haben, so kann man nur staunen, wie in Apollinaris die Speculation über Christus zu ihren Anfängen zurückgekehrt ist. Denn dieser Christus ist wirklich der paulinische, das himmlische Geistwesen (ἐν μορφῇ θεοῦ), welches den Leib, resp. das Fleisch angenommen hat, weder ὁ θεός noch Mensch, sondern wie Gott und wie ein Mensch, aber doch der Versöhner zwischen Gott und Mensch, weil er ohne Sünde seiend, die Sünde und den Tod an seinem Leibe und damit für die Menschheit überhaupt abgethan hat — der zweite Adam, der himmlische Mensch. Man kann auch nicht zweifeln, dass Apollinaris sich vornehmlich an dem N. T. gebildet hat; denn er war vor Allem Exeget (leider ist sein Eigenthum in zahlreichen Catenen, vor Allem der Cramer'schen, bisher weder ermittelt noch geprüft), und er suchte dem Bibelwort ohne Anwendung der origenistisch-allegorischen Methode gerecht zu werden, wie sein denkwürdiges Festhalten an der urchristlichen Eschatologie (1000jähriges Reich) beweist.

[1]) Die Bekenntnissformeln des Apollinaris und seiner Schüler betonten in der Regel nur die Homousie des Logos, die Fleischesannahme aus Maria und die vollkommene Einheit (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν τὴν προσκύνησιν τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός). Am lehrreichsten ist das längere Symbol in der κ. μ. πίστις, s. Caspari IV S. 18, dort S. 20 auch das kürzere, und S. 24 das des Apollinaristen Jobius. In dem letzteren heisst es: ὁμολογῶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐξ αἰῶνος μὲν ἄσαρκον θεὸν λόγον, ἐπ' ἐσχάτων δὲ αἰώνων σάρκα ἐξ ἁγίας παρθένου ἑνώσαντα ἑαυτῷ, εἶναι θεὸν καὶ ἄνθρωπον, ἕνα καὶ τὸν αὐτόν, ὑπόστασιν μίαν σύνθετον καὶ πρόσωπον ἓν ἀδιαίρετον, μεσίτευον θεῷ καὶ ἀνθρώποις καὶ συνάπτον τὰ διῃρημένα ποιήματα τῷ πεποιηκότι, ὁμοούσιον θεῷ κατὰ τὴν ἐκ τῆς πατρικῆς οὐσίας ὑπάρχουσαν αὐτῷ θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἀνθρώποις κατὰ τὴν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἡνωμένην αὐτῷ σάρκα, προσκυνούμενον δὲ καὶ δοξαζόμενον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός· ὅτι δι' αὐτῆς

Aber er hat zugleich erkannt, dass jene Einzelpersönlichkeit in dem Momente vorhanden ist, in welchem man einen menschlichen νοῦς für Christus zulässt. Damit war für ihn das Urtheil entschieden. Christus hat keinen menschlichen νοῦς besessen. Er war ehrlich genug, nun nicht weiter von der vollkommenen Menschheit Christi zu reden, sondern offen zu bekennen, Christus war kein completer Mensch. Es ist bewunderungswürdig und lediglich ein Zeichen der Frömmigkeit und Wahrheitsliebe des grossen Bischofs, dass er, zwischen die Interessen des Glaubens und die Ansprüche der Tradition gestellt, ohne Schwanken den Ersteren Recht gab.

Aber eben diese offene Aussprache erinnerte die Kirche daran, dass das Evangelium und z. Th. auch die Tradition ein vollständiges Menschenwesen für Christus fordern. Bereits vor dem Auftreten des Apollinaris hatte der Gang des Kampfes gegen Arius (seit c. 351) eine Wendung genommen, die es nothwendig machte, die volle Menschennatur des Menschgewordenen ebenso zu betonen wie den Gedanken einer Verwandelung des Logos ins Fleisch oder einer Depotenzirung abzulehnen. Die christologische Frage wurde in die trinitarische hineingezogen und diese durch jene illustrirt. Die volle Menschheit sollte die volle Gottheit ex analogia beweisen; sie war im Kampfe gegen die Gnosis errungen worden, und man bedurfte sie, um die evangelischen Berichte zu erklären, die andernfalls einen Schatten auf die Gottheit des Erlösers warfen. So ist zuerst auf der Synode von Alexandrien (362) die volle Menschheit Christi (ob schon gegen Apollinaris?) ausdrücklich behauptet worden [1]).

---

ἡμῖν γέγονεν λύτρωσις ἐκ θανάτου καὶ κοινωνία πρὸς τὸν ἀθάνατον· ἄκρως γὰρ ἡνωμένη ἡ σὰρξ τῷ λόγῳ καὶ μηδέποτε αὐτοῦ χωριζομένη, οὔκ στιν ἀνθρώπου, οὐ δούλου, οὐ κτιστοῦ προσώπου, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου, τοῦ δημιουργοῦ, τοῦ ὁμοουσίου τῷ θεῷ, τουτέστιν τῇ ἀσωμάτῳ οὐσίᾳ τοῦ ἀῤῥήτου πατρός. Ob das von Caspari S. 163 f. abgedruckte lange und in seinem Formalismus dem Athanasianum verwandte Bekenntniss apollinaristisch oder monophysitisch ist, ist schwer zu entscheiden.

[1]) Athan., Tom. ad Antioch. 7. Zuerst wird festgestellt, dass das Wort Gottes nicht, wie es zu den Propheten gekommen, so auch in Christus zu einem heiligen Menschen gekommen sei, vielmehr: αὐτὸς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἔλαβε δούλου μορφήν, ἐκ τε τῆς Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα γεγένηται ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς, καὶ οὕτω τελείως καὶ ὁλοκλήρως τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐλευθερούμενον ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐν αὐτῷ καὶ ζωοποιούμενον ἐκ τῶν νεκρῶν εἰσάγεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Dann heisst es weiter: ὁμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ, οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν, τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν. Endlich aber

In die sechziger Jahre fällt die grosse schriftstellerische Thätigkeit des Bischofs, der als Exeget und Apologet ebenso ausgezeichnet war wie als Systematiker und begeisterte Schüler um sich sammelte [1]). Mit Beginn der siebziger Jahre traten die Kappadocier gegen ihren alten Meister auf, zeigten jetzt unverhohlene Entrüstung und suchten auch seine Trinitätslehre zu beargwöhnen, was ihnen Apollinaris dann zurückgab. Wie weit sich Athanasius selbst in den Streit eingelassen, ist noch immer unsicher. Um 375 ist Apollinaris aus der Kirche ausgeschieden. Bald darauf weihte er den Vitalius zum Bischof von Antiochien [2]). Es ist der Occident, unter Leitung des Bischofs Damasus gewesen, welcher der unter Valens gefesselten Orthodoxie des Morgenlandes zu Hülfe eilte und auf der römischen Synode v. 377 den Apollinarismus verdammte [3]). Er konnte es mit gutem Gewissen thun, da er das „filius hominis" stets in vollem Umfang verstanden und sich über die Einheit keine Scrupel gemacht hatte. Denunciant der apollinaristischen Ketzerei war Basilius gewesen (ep. 263). Die antiochenische Synode 379 hat sich den Römern angeschlossen, und die von Konstantinopel 381 hat im ersten Kanon ausdrücklich die Häresie der Apollinaristen verdammt. Die Anathematismen des Damasus (vielleicht v. J. 381) verurtheilen Nr. 7 „eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt dei verbum in humana carne versatum, quum ipse filius sit verbum dei et non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram id est

---

wird nun stark die Identität des Gottes- und des Menschensohnes betont. Es ist derselbe gewesen, der nach Lazarus gefragt und der ihn auferweckt hat: ἀνθρωπίνως hat er gefragt und θεϊκῶς hat er auferweckt.

[1]) Die Schule des Apollinaris erinnert in ihrem festen Zusammenhalten, ihrer Verehrung für den Meister, ihrer Rührigkeit und Keckheit, endlich in ihrem Bestreben, sich in der Kirche durchzusetzen, an die Schule Lucian's. Sie war, wie diese, vornehmlich eine Exegetenschule, zugleich, wie diese, eine Schule für theologisch-philosophische Technik im Sinne der aristotelischen Dialektik. Aus solchen Bedingungen erwächst stets ein besonderer Uebermuth und das zuversichtliche Bewusstsein der Ueberlegenheit über alle Anderen. „Allein und zuerst hat unser Vater Apollinaris das Allen verborgene Geheimniss ausgesprochen und klargestellt, nämlich dass Christus aus dem Bewegenden und Bewegungslosen ein Wesen ward", so schreibt ein Apollinarist an den anderen und zeigt damit, dass das Interesse in der Schule bereits dem Methodischen und Formalen galt. Dass in der Schule später so exorbitant gefälscht worden ist, ist ein Zeichen, dass die Epigonen um jeden Preis nach Macht strebten.

[2]) Basil., ep. 265, 2.

[3]) S. das Fragment „Illud sane miramur", Rade S. 113 f., Mansi III p. 461; s. auch das Fragment „Ea gratia", Mansi III p. 460.

rationabilem et intelligibilem sine peccato animam susceperit atque salvaverit“ [1]). Vorher sind andererseits die verurtheilt, „qui duos filios asserunt, unum ante saecula et alterum post assumptionem carnis ex virgine.“ Mit dem ganzen Eifer eines Fanatikers, der die Sache sich doch nicht innerlich angeeignet hat, hat Damasus dann noch einmal, geleitet von Hieronymus, bald nach d. J. 382 das Wort ergriffen und vor der Lehre des Apollinaris und seines Schülers Timotheus gewarnt: „Christus, der Sohn Gottes hat dem Menschengeschlechte durch sein Leiden vollkommenste Erlösung gebracht, um den ganzen Menschen, der in Sünden liegt, von aller Sünde zu befreien. Wenn nun Jemand sagt, dass derselbe in der Menschheit oder in der Gottheit etwas zu wenig gehabt habe, so ist er mit teuflischem Geist erfüllt und erweist sich als einen Sohn der Hölle [2]). Warum also verlangt ihr noch einmal von mir die Verurtheilung des Timotheus? Wurde er doch hier durch Urtheil des apostolischen Stuhls, wobei auch der Bischof Petrus von Alexandrien zugegen war, zugleich mit seinem Lehrer Apollinaris abgesetzt, und wird er am Tage des Gerichts die gebührende Züchtigung und Strafe zu erwarten haben“ [3]). Apollinaris war verdammt. Der Reihe nach sind die Vertreter der nicht-alexandrinischen Theologie, Paul, Marcell, Photin, Apollinaris, aus der Kirche ausgeschieden worden. Ihnen werden die Antiochener folgen; aber die Reihe wird auch an Origenes und seine Schüler kommen; nur die Kappadocier werden ὡς διὰ πυρός gerettet werden.

Die Homousie oder die Gleichbeschaffenheit — beide Worte wurden gebraucht — der Menschheit des Erlösers mit der Menschheit war also anerkannt. Es sprach in der That Vieles und Gewichtiges für dieselbe [4]). Man musste die verzweifeltste Exegese anwenden, um sie aus den Synoptikern zu streichen; ferner, Christus hat nur das erlöst, was er angenommen hat; hat er nicht einen menschlichen Geist angenommen, so ist dieser nicht erlöst — das schien ein sehr einleuchtendes Argument. Endlich, nur durch die Annahme der

---

[1]) S. Hahn, a. a. O. S. 200.

[2]) S. das Fragment „Illud sane miramur“: „Wenn ein unvollkommener Mensch angenommen ist, so ist Gottes Gabe unvollkommen, weil nicht der ganze Mensch erlöst ist.“

[3]) Theodoret, h. e. V, 10.

[4]) Spätere Apollinaristen haben wohl auch von einer Homousie Christi nach seiner menschlichen Seite mit der Menschheit geredet; aber sie meinten nur den Leib oder sie dachten daran, dass ja auch die Homousie des Logos mit Gott nicht die Identität einschliesse.

Vollkommenheit der Menschennatur in Christo schien seine Gottheit davor bewahrt zu sein, in menschliche Affecte und in das Leiden herabzusinken. Aber was bedeuteten diese Vortheile, wenn die Einheit unsicher wurde? Und Apollinaris hatte ganz Recht: sie wurde es. Seine Gegner, die Kappadocier, konnten ihm im Einzelnen wohl widerlegen[1]), aber sie vermochten dem von ihm erhobenen Vorwurfe nicht zu entfliehen, dass sie es nur zu einem inspirirten Menschen brächten. In dem Masse aber als sie zu entfliehen versuchten, wurde ihre Behauptung von der Vollständigkeit der Menschennatur in Christus eine blosse Behauptung. Kläglich in der That nahmen sich ihre langathmigen, unklaren und verschleierten Deductionen neben den unzweideutigen, festgefugten und offenen Bekenntnissen ihres Gegners aus: es sind zwei Naturen[2]), aber es ist doch nur eine; es sind nicht zwei Söhne, aber Anderes wirkt die Gottheit, Anderes die Menschheit; Christus hatte die menschliche Freiheit und handelte doch in göttlicher Nothwendigkeit. Die ganze Position der späteren Monophysiten, durchdacht bis in alle denkbaren Consequenzen, findet sich schon bei Apollinaris; aber seinen Gegnern stand noch nicht einmal eine feste Terminologie zu Gebote, um den Widerspruch zu conserviren und vor Auflösung zu schützen. Im Grunde meinten sie es wie Apollinaris; sie dachten nicht an zwei streng geschiedene Naturen; aber sie wollten die vollkommene Menschennatur nicht preisgeben, und sie hatten zuviel von Origenes

[1]) S. mehrere Briefe des Basilius, die zwei Briefe des Gregor von Nazianz an Kledonius und seine ep. ad Nectar. sive Orat. 46, sowie den Antirrhet. des Gregor von Nyssa und dessen Schrift ad Theophil. Sie gehen auf den Schriftbeweis des Apollinaris ein, aber auch auf sein Argument, dass der Logos nicht eine vernünftige, freie Natur angenommen haben könne, denn dann hätte er die Freiheit nothwendig vernichten müssen, das aber sei nicht die Art des Schöpfers: φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον · οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν · οὐκ ἄρα ἑνοῦται ὁ ἄνθρωπος θεῷ (Antirrh. 45). Was Gregor darauf bemerkt, ist ganz schwach. Schlagend sind nur die Ausführungen, in denen gezeigt wird, dass das Bild des evangelischen Christus eine menschliche Seele einschliesse; denn weder der Gott-Logos noch das vernunftlose Fleisch sei traurig, zittre, bebe u. w., sondern der menschliche Geist; s. auch Athan. c. Apoll. I, 16—18.

[2]) Die runde Formel „δύο φύσεις“ ohne Cautele ist vor der Zeit der grossen Antiochener im Morgenland sehr selten (anders im Abendland). Wohl aber sind Ausdrücke häufig, wie der des Eusebius, h. e. I, 2, 1: Διττοῦ ὄντος τοῦ κατ' αὐτὸν τρόπου, καὶ τοῦ μὲν σώματος ἐοικότος κεφαλῇ, ᾗ θεὸς ἐπινοεῖται, τοῦ δὲ ποσὶ παραβαλλομένου, ᾗ τὸν ἐν ἡμῖν ἄνθρωπον ὁμοιοπαθῆ τῆς ἡμῶν αὐτῶν ἕνεκεν ὑπέδυ σωτηρίας, γένοιτ' ἂν ἡμῖν κτλ. Die arianischen Theologen haben den Orthodoxen stets vorgeworfen, dass sie δύο φύσεις lehren.

gelernt, um den Freiheitsgedanken für die Constitution des Gottmenschen zu opfern [1]). Wohl reagirte bei ihnen gegen Apollinaris

[1]) Es ist nicht nöthig, eine Uebersicht über die zahlreichen Wendungen zu geben, in welchen die Kappadocier ihre Meinung Apollinaris gegenüber dargelegt haben (s. Ullmann, Gregor v. Naz. S. 276 ff., Dorner I S. 1035 f. 1075 ff., Schwane II S. 366—390); denn was sie wollen und nicht erreichen (die Einheit), ist klar, ihre Terminologie ist aber noch unsicher. Es waren jetzt die verschiedenartigsten termini und Bilder in Curs (δύο φύσεις, δύο οὐσίαι, μία φύσις, σάρκωσις, ἐνανθρώπησις, θεάνθρωπος, ἕνωσις οὐσιώδης, ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ μετουσίαν, σύγκρασις, μίξις, συνάφεια, μετουσία, ἐνοίκησις, die Menschheit Christi als κατασκήνωμα oder παρασκήνωμα, als ναός, als οἶκος, als ἱμάτιον, als ὄργανον). Die meisten von ihnen finden sich noch bei den Kappadociern nebeneinander; bestimmt abgelehnt ist nur die Verwandelung ins Fleisch, sei es durch Kenose oder wirkliche Transmutation. Das Unwandelbare, die Gottheit, bleibt unwandelbar; es nimmt nur zu sich hinzu, was es noch nicht hatte. Wie das Unbeschränkte das Beschränkte mit sich vereinigt hat, darüber herrschte eben Unklarheit. Man glaubt einen Lehrer aus der Zeit vor Irenäus zu hören, wenn man aus Gregor's von Nazianz Munde vernimmt, dass das Unbeschränkte durch Vermittelung des Fleisches wie durch einen Vorhang mit uns umging, weil wir seine reine Gottheit zu ertragen nicht fähig gewesen seien (Orat. 39, 13, ähnlich Athanasius). Derselbe lehrt, dass durch die Annahme der Menschheit Christus nicht aus Einem Zwei geworden wäre, sondern aus Zweien Eins. Man glaubt Apollinaris zu hören, wenn er weiter verkündigt, Gott sei Beides, das Annehmende und das Angenommene, und dabei das Wort σύγκρασις braucht (Orat. 37, 2, dieses Wort ist bei Methodius sehr häufig). Fast noch stärker ist dieser Gedanke Orat. 38, 13 ausgedrückt (s. Orat. 29, 19): „Christus ist Eins aus zwei Entgegengesetzten, aus Fleisch und Geist, von denen das Eine vergöttlichte, das Andere vergöttlicht wurde, ὦ τῆς καινῆς μίξεως, ὦ τῆς παραδόξου κράσεως! Der ewig Seiende wird, der Ungeschaffene wird geschaffen, der Unbeschränkte beschränkt sich, indem — nun folgt eine origenistische Wendung — die vernünftige Seele eine Vereinigung zwischen der Gottheit und dem groben Fleische vermittelt.“ Als ob man sich auf diese Function der menschlichen Seele beschränken könnte, als ob die menschliche Seele nicht den freien Willen einschliesse, von dem Gregor wohlweislich hier schweigt. Andererseits aber hat Gregor gegen Apollinaris behauptet: „Es sind allerdings zwei Naturen, Gott und Mensch; es ist auch Seele und Körper in ihm; aber nicht zwei Söhne oder Götter, denn es gibt auch nicht desshalb zwei Menschen (in einem), weil Paulus vom inneren und vom äusseren Menschen spricht“ — dieses Argument ist besonders schwach, da es gerade von Apollinaris verwendet werden konnte. — „Um es mit einem Worte zu sagen: er ist ein Anderes und wieder ein Anderes, inwiefern er Heiland ist, aber er ist nicht ein Anderer und wieder ein Anderer, das sei ferne! Denn Beides ist in der Vereinigung, indem Gott vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht ist, oder wie man es ausdrücken möchte“ (Ep. ad Cledon. I.). Gregor sieht als Schüler des Origenes in der Ineinanderschachtelung verschiedener Wesen keine Schwierigkeit. Er tendirt auch nicht auf das Chalcedonense, denn ihm lag es nicht an der Verbindung von Gottheit und Menschheit in einem Dritten, sondern an

auch ein historisch-biblisches Element — der Mensch Jesus, wie die Evangelien ihn vorstellen —, aber nicht im Sinne eines wohlverstandenen religiösen Werthes, sondern als Bestandtheil der Schulüberlieferung und als Reliquie des Alterthums. Kein Glaubensgedanke führte zum „vollkommenen Menschen" als Individuum — dass der menschliche νοῦς nicht gerettet werde, wenn Christus nicht auch ihn angenommen, war ein Einfall, an den sie selbst nicht aufrichtig glauben konnten; denn das Individuelle, und mehr als das, zogen sie selbst von seiner Menschheit ab. Dagegen war es wirklich die Souveränetät des Glaubens, welche dem Apollinaris die Lehre dictirt hat. Er hat nur das Werk des Athanasius vollendet, indem er ihm die Christologie hinzufügte, welche die Homousie des Logos erheischte. Sie haben beide ihrem Glauben das höchste Opfer gebracht, indem sie der complicirten und widerspruchsvollen Tradition über Christus lediglich die Elemente entnahmen, welche dem Glauben entsprachen, dass er der Erlöser von Tod und Sünde sei. Alles Andere haben sie beseitigt: λόγος ὁμοούσιος ἐν σαρκί (μία φύσις

der Verschmelzung trotz der zugestandenen δύο φύσεις. Auf die Linie der späteren Antiochener sind die Kappadocier in ihrem Kampf gegen Apollinaris nirgends absichtlich gerathen, wenn auch diese oder jene Formel — selten genug — einen antiochenischen Schein erregt. Im Grunde sind sie Monophysiten, obgleich sie die ominösen „Zwei Naturen" des Origenes erst kirchenfähig gemacht haben. Nur aus Noth haben sie sich um die Freiheit in Christus gekümmert, und dem Gregor von Nyssa ist einmal (Antir. 48) der Gedanke entfahren, dass Christus keine ἀρετή besessen hätte, wenn er ohne αὐτεξούσιον gewesen sei. Am eindrucksvollsten für das grosse Publicum war gewiss die Rechnung, dass Christus für unseren Leib seinen Leib, für unsere Seele seine Seele, für unsern Geist seinen Geist habe zum Lösegeld geben müssen. Dieser Gedanke war allerdings auch sachlich desshalb berechtigt, weil Apollinaris (resp. seine Schüler) in seinem Paulinismus so weit gegangen zu sein scheint (so wenigstens nach allerdings unsicheren Andeutungen in der Schrift des Athan. adv. Apoll., s. I, 2 sq. II, 11), zu behaupten, Christus habe nur die im Fleisch liegende Sünde und den Tod abgethan, also das Fleisch erneuert, die Reinigung des Geistes aber habe jeder Einzelne selbst durch Nachahmung Christi auf Grund jener Reinigung zu vollziehen; in diesem Sinne sei die Erlösung noch nicht perfect. Σαρκὸς μὲν καινότητα Χριστὸς ἐπιδέδεικται καθ' ὁμοίωσιν, τοῦ δὲ φρονοῦντος ἐν ἡμῖν τὴν καινότητα διὰ μιμήσεως καὶ ὁμοιώσεως καὶ ἀποχῆς τῆς ἁμαρτίας ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ ἐπιδείκνυται (I, 2) oder τῇ ὁμοιώσει καὶ τῇ μιμήσει σώζεσθαι τοὺς πιστεύοντας καὶ οὐ τῇ ἀνακαινίσει (II, 11). Einer solchen These gegenüber — sie stammt wahrscheinlich wirklich von Apollinaris, weil sie den Ueberlieferungen der antiochenischen Schule entspricht — hatten die Gegner allerdings Grund, den vollen Umfang des Werkes Christi zu betonen, sollte nicht das ganze Gebäude des damaligen Glaubens ins Schwanken gerathen. — Kenotische Sätze, wie bei Hilarius, finden sich bei den Kappadociern m. W. nicht.

σύνθετος) wurde die Losung des Apollinaris im Sinne eines vollkommen einheitlichen Wesens. Dieser Apollinarismus, unter orthodoxe Etiquette gestellt, hat die Kirchenlehre im 5. Jahrhundert aufs stärkste beeinflusst. Die Kirche aber lehnte diese Einheit ab und behauptete „den vollkommenen Menschen“ oder „die vollkommene Menschheit“ in der Einheit. Was sie wollte, wusste sie — den Widerspruch vereinigen: nicht zwei Söhne, sondern zwei Naturen, nicht zwei Naturen, sondern ein Wesen; wie das zu denken sei, wusste sie freilich nicht. Sie wusste nicht einmal, wie der Widerspruch auszudrücken sei. Aber indem sie ihren eigenen Glauben mit einer schweren Last belud und dadurch in seiner Kraft lähmte, hat sie durch Conservirung des Gedankens der vollkommenen Menschheit Christi späteren Generationen einen unermesslichen Dienst geleistet! Und noch Eines ist als Frucht zu nennen, was schon jenen Zeiten selbst zu Gute kam: die gnostischen Speculationen über das vom Himmel stammende Fleisch Christi, über Verwandelung des Gottes in einen Menschen und dergleichen, waren jetzt präscribirt, mindestens ausserordentlich erschwert.

---

## Neuntes Capitel: Fortsetzung. Die Lehre von der personalen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem menschgewordenen Sohne Gottes.

Der Gang der theologischen Entwickelung im kirchlichen Alterthum lässt sich an einigen Stellen den Windungen einer abwärts steigenden Spirale vergleichen. Man scheint sich von einem gegebenen Punkte aus immer weiter zu entfernen und schliesslich langt man bei demselben wieder an; nur steht man um eine Stufe tiefer. Der grosse trinitarische Kampf des 4. Jahrhunderts hat seinen Ausgangspunkt an der christologischen Lehre des Paul von Samosata: Christus, der von der Gotteskraft inspirirte und mit Gott in Liebesgesinnung und Willensenergie geeinte, vergottete Mensch. Dieser Lehre stand der Glaube gegenüber, dass Christus der Gott ist, welcher Mensch geworden ist. Dieser Glaube setzte sich, nachdem der Arianismus und andere Vermittelungen abgelehnt waren, durch. Aber nachdem im Laufe der Entwickelung sowohl die volle Gottheit als die volle Menschheit Christi zum Bekenntniss erhoben waren, schien die Einheit nur wieder auf dem Wege gewonnen werden zu können, den Paul von Samosata betreten hatte — durch Betonung

der geistigen und moralischen Einheit des Gottes und des Menschen. Erschwert war freilich auch diese Vorstellung von der Einheit, weil der Gott in Christus nun als persönliches Wesen vorzustellen war; aber eine andere Einheit bot sich einem Denken, welches auf klare Bilder nicht verzichten wollte, nicht mehr dar. Und diese war immerhin noch gestattet; denn durch die Abweisung des Apollinaris war noch keine sichere Vorstellung von der Einigung des Göttlichen und Menschlichen erreicht. Alle denkbaren Formen der Art der Vereinigung von Menschlichem und Göttlichem standen noch zur Verfügung, zumal da kein einziger terminus einen festen Curs besass.

Wie es der Antiochener Apollinaris gewesen ist, der die logische Consequenz aus der Trinitätslehre für die Christologie gezogen hat, so sind es seine Landsleute gewesen, welche die logische Consequenz aus der Formel „vollkommener Gott und vollkommener Mensch“ gezogen haben. Diese Consequenz war freilich das Widerspiel zur Lehre des Apollinaris. Er hatte jedem klaren Denker gezeigt, dass die Idee der Menschwerdung sich nicht ohne Abzug an dem Wesen der Menschheit durchführen lasse und dass der Menschgewordene nur eine Natur (μία φύσις) haben könne. Sollte die menschliche Natur in dem Menschgewordenen aber doch complet sein — und die Kirche behauptete das —, so war der Begriff der Menschwerdung neu zu gestalten. Und mochte darüber auch die Frömmigkeit Schaden leiden — es gab und gibt noch ein stärkeres Interesse als das der Frömmigkeit, nämlich das der Wahrheit.

## 1. Der nestorianische Streit.

I. Die eifrigsten Gegner des Apollinaris wurden seine Landsleute und wissenschaftlichen Freunde, die antiochenischen Theologen, ausgezeichnet durch methodisches Schriftstudium, durch nüchternes Denken in Nachfolge des Aristoteles und durch strengste Askese. Sie allein haben während vieler Decennien das christologische Dogma (im Gegensatz zu Arius und Apollinaris) wissenschaftlich bearbeitet. Nach dem Vorgang des Diodor von Tarsus hat es am ausführlichsten Theodor von Mopsuestia behandelt, indem er die philosophisch-theologischen Grundbegriffe in Anwendung brachte, die schon Paul von Samosata befolgt hatte, und indem er die biblischen Resultate verwerthete, welche sich aus der exegetischen Arbeit der antiochenischen Schule ergaben. Die Antiochener standen auf dem Boden des Ὁμοούσιος und wollten auch die göttliche Persönlich-

keit des Logos in Christus nicht antasten. Aber sie machten zugleich mit der vollkommenen Menschheit Christi Ernst. Die vollkommene Menschheit hat ihr wichtigstes Characteristicum an der Freiheit. Dass Christus einen freien Willen besessen habe, wurde der Leitstern ihrer Christologie. Dazu kam der Andere, dass die Natur der Gottheit schlechthin unveränderlich und leidensunfähig sei. Beides sind Gedanken, die mindestens indifferent sind gegenüber dem Glauben an die reale Erlösung der Menschheit von Tod und Sünde durch den Gottmenschen. Die Christologie der Antiochener ist also nicht soteriologisch bestimmt; die realistisch-soteriologischen Momente sind vielmehr nachträglich an sie herangebracht worden [1]).

Aus den genannten Prämissen ergab sich den Antiochenern, dass Christus in strengem Sinne zwei Naturen besessen habe und dass die Annahme einer ἕνωσις φυσική (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) die Menschheit und die Gottheit Christi beeinträchtige, wie die Lehren des Arius und Apollinaris zeigten. Man habe vielmehr zu behaupten, dass der Gott-Logos einen vollkommenen Menschen aus dem Ge-

---

[1]) In wissenschaftlich-methodischer Hinsicht kann man Paul von Samosata, Dorotheus, Lucian, die Lucianisten (wie Arius und Eusebius von Nikomedien), Eusebius von Emesa, Theodor von Heraklea, Eustathius, Marcellus, Cyrill von Jerusalem, Apollinaris, Diodor, Theodor, Polychronius, Chrysostomus, Theodoret u. s. w. als eine zusammengehörige Einheit gegenüber der Schule des Origenes auffassen. In theologischer Hinsicht sind sie mannigfach geschieden. Diodor von Tarsus († kurz vor 394) und seine Schule bilden hier eine besondere Gruppe. Diodor, „der von den olympischen Göttern an seinem Leibe gestrafte Asket", war das anerkannte Haupt. Seine zahlreichen Werke, von denen nur Bruchstücke erhalten sind, sind verzeichnet im Diction. of Chr. Biogr. I p. 836 sq. Er war als Apologet, Polemiker und Dogmatiker ebenso fruchtbar wie als Exeget. Seine bedeutendsten Schüler waren Theodor von Mopsuestia († 428) und Chrysostomus. Der erstere ist der typische Repräsentant der ganzen Richtung. Aus der erstaunlichen Menge seiner Werke ist uns nicht Weniges erhalten. Zu dem bei Migne T. 66 Abgedrucktem kommt vor Allem die Ausgabe des Commentars zu den paulinischen Briefen von Swete, 2 Bde 1880. 1882; in dem 2. Bande sind p. 289—339 die Fragmente aus den dogmatischen Werken abgedruckt. Syrische Fragmente mit lat. Uebersetzung hat Sachau 1869 edirt; dazu Bäthgen in d. Ztschr. f. ATlich. Wissensch. V S. 53 ff., Möller in Herzog's R.-Encykl. XV² p. 395 ff. Ueber die antiochenische Schule Münscher (1811), Kihn (1866), Hergenröther (1866). Specht, Theodor v. M. u. Theodoret 1871, Kihn, Theodor v. Mops. 1880. Ueber den Bruder des Theodor, Polychronius, s. Bardenhewer 1879. Chrysostomus hat sich an der scharfen Ausprägung der Christologie nicht betheiligt; Theodoret lehrte wie Theodor, capitulirte aber schliesslich.

schlechte Davids angenommen und ihn mit sich verbunden habe. Er hat von der Empfängniss an in dem Menschen Jesus gewohnt (ἐνοίκησις). Diese Einwohnung [1]) ist nach Analogie der Einwohnung Gottes in den Menschen überhaupt zu denken. Sie ist keine substanzielle (nicht κατ' οὐσίαν); denn diese involvirt eine Transmutation oder beschränkt die Gottheit, auch keine bloss inspirirende, sondern κατὰ χάριν (κατ' εὐδοκίαν), d. h. Gott hat sich aus Gnaden und gemäss seines Wohlgefallens mit dem Menschen Jesus so verbunden, wie er sich mit jeder frommen Seele verbindet, nur dass bei Jesus Kraft der Vollkommenheit seiner Frömmigkeit auch die Verbindung eine vollkommene war. Dieselbe ist als eine Art Verknüpfung (συνάφεια) zu denken, oder: in dem Menschen wohnt der Gott wie in einem Tempel [2]). Daher bleibt die menschliche Natur schlechthin unverändert; denn die Gnade lässt die Natur wie sie ist. Diese ist denn auch, wie alle menschliche Natur, eine frei sich entwickelnde gewesen. Als Mensch hat Jesus Christus in freier Selbstthätigkeit alle Stadien des sittlichen Wachsthums durchlaufen. Ueber ihm und in ihm waltete allerdings stets, unterstützend, der Gott; aber er griff nicht ein in die Charakterentwickelung seiner menschlichen Natur, die sich selbständig im Guten bewährt hat.

Demgemäss ist die Union nur eine beziehungsweise (ἕνωσις σχετική), und sie ist am Anfang nur relativ vollkommen gewesen, d. h. κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται, hat sich der Gott-Logos mit dem Menschen Jesus bereits bei der Empfängniss verbunden, aber diese Verbindung hat damals nur ihren Anfang genommen, um auf jeder Stufe der menschlichen Entwickelung eine innigere zu werden [3]). Sie bestand in der gemeinsamen Gesinnung und Energie der beiden Naturen sowie in der gemeinsamen Willensrichtung; sie ist also inhaltlich eine moralische. Durch sie stellte sich aber am Schluss der menschlichen Entwickelung Jesu und kraft der Erhöhung, die ihm zum Lohn seiner Ausdauer zu Theil geworden ist, ein anzubetendes Subject dar (χωρίζω τὰς φύσεις, ἑνῶ τὴν προσκύνησιν), so

[1]) Das Wort hat auch Athanasius unbefangen gebraucht, z. B. de incarn. 9.

[2]) Auch dieses Bild hat Athanasius gebraucht, z. B. l. c. c. 20.

[3]) Sie war stets und von Anfang an abhängig von dem Wohlgefallen Gottes an der Tugend des Menschen Jesus; denn der allgemeine Satz gilt für Theodor ausnahmslos, dass Gott Gnade spendet lediglich nach Massgabe der freien Tugendübung. Gnade ist immer Belohnung; s. das grosse Fragment aus dem 7. Buch des Werks περὶ ἐνανθρωπήσεως bei Swete II p. 293 sq. Auch die Taufe Jesu hat Theodor besonders beachtet.

dass man doch nicht von zwei Söhnen oder zwei Herren sprechen dürfe, vielmehr eine Person zu verehren habe, deren Einheit freilich keine substanzielle ist, sondern κατὰ χάριν. Die Formel von der Verschiedenheit der Naturen und der Einheit der Person findet sich bei Theodor. Aber die Einheit der Person ist die der Namen, der Ehre und der Anbetung. Da aber jede Natur in Christus zugleich Person ist, so ergab sich hier die eigentliche Schwierigkeit der antiochenischen Christologie. Durch die Einigung kommt im Grunde doch keine Einheit der Person zu Stande; sie ist bloss nominell. Die Antiochener hatten zwei Personen in Christus, eine göttliche und eine menschliche (δύο ὑποστάσεις). Wenn sie trotzdem von einer sprachen, so war das im Grunde eine dritte oder vielmehr richtiger: nur in der Relation der Gläubigen auf Jesus Christus stellt sich dieser als Einheit dar.

Hiernach bestimmt sich der Begriff der Menschwerdung. Zwei Naturen sind zwei Subjecte; denn eine subjectlose (unpersönliche) geistige Natur gibt es nicht. Da nun ein Subject nicht das andere werden kann — es müsste entweder selbst aufhören oder sich verwandeln —, so ist es auch unmöglich, dass der Logos Mensch geworden ist. Nur scheinbar ist er durch die „Menschwerdung" Etwas geworden; in Wahrheit hat er Etwas dazu angenommen. Da die Sphäre der Einheit lediglich das Wollen ist, so sind auch die Eigenschaften, Widerfahrnisse und Thaten beider Naturen scharf auseinanderzuhalten. Geboren worden ist lediglich der Mensch; er hat gelitten, gezittert und gezagt und ist gestorben. Zu behaupten, dass dies vom Gotte gelte, ist ungereimt und blasphemisch. Daher ist auch Maria nicht oder doch nur uneigentlich Gottesgebärerin zu nennen. Aber der Christ betet Jesus Christus als den einen Herrn an, weil Gott auch den in der Gesinnung mit dem Logos zu einer Einheit verbundenen Menschen zu göttlicher Würde erhöht hat.

Nach dieser Auffassung tritt — freilich invitis autoribus — die Menschheit an der Person Christi wieder in den Vordergrund, die nur Wirkungen von dem hinter ihr ruhenden Gott-Logos erfährt. Da die Unterscheidung von Person und Natur im Grunde, d. h. realistisch, nicht gemacht und die Möglichkeit einer wesenhaften Vereinigung zweier Personen geleugnet wurde (so schon Paul von Samosata), da ferner (gegen Paul) die Gottheit in Jesus als eine substanzielle anerkannt wurde, so wurde, wie die späteren Gegner richtig bemerkt haben, die Einheit nicht erreicht, oder, wo die

Antiochener sich ihr näherten, da drohte der göttliche Factor (wider die streng festgehaltene Voraussetzung) zu einer inspirirenden und unterstützenden Kraft zu werden (daher der Vorwurf des Ebionitismus, Samosatenismus, Photinianismus resp. des Judaisirens). Von der Erlösungs- und Vollendungslehre aus haben die Antiochener, wie es scheint, selten argumentirt, oder wo sie das thaten, haben sie dieselbe so gefasst, dass es sich nicht um eine Restitution, sondern um die noch fehlende Vollendung des Menschengeschlechts, um die neue zweite Katastase, handle. Die natürliche Lage der Menschheit, zu welcher auch die Todeshaftigkeit gehört, kann verbessert, die Menschheit kann über sich selbst hinausgehoben werden durch vollständige Emancipation von der Sinnlichkeit und durch Tugendstreben. Diese Möglichkeit, die für jeden Einzelnen offen steht, der den Muth fasst, sich über seine angestammte Natur mit freiem Willen zu erheben, ist durch Christus, den zweiten Adam, ein Factum geworden. Dieses Factum hat eine unermessliche Bedeutung; denn seine Wirkungen unterstützen nun jeden aufrichtig Strebenden. Der zweite Adam, der schon erschienen ist, wird noch einmal vom Himmel erscheinen ἐπὶ τῷ πάντας εἰς μίμησιν ἄγειν ἑαυτοῦ. Er zeigt schon jetzt Allen „den Weg zum engelgleichen Leben“, und fast scheint es in einigen Ausführungen, als sei den Antiochenern darauf allein Alles angekommen. Die Ansätze zu einer geistigen Fassung der Erlösung durch Christus, die hier liegen, sind, wie man sieht, nicht hervorgerufen durch die Einsicht, dass Alles auf eine Umschaffung der Gesinnung und des Willens ankommt, und sie haben bei den Antiochenern selbst die realistisch-mystische Auffassung von der Erlösung keineswegs völlig verdrängt. In der unsicheren Gestalt, die ihnen eigen ist, waren sie Gedanken der Vernunft und Ergebnisse der Exegese, aber nicht Gedanken des Glaubens. Man begrüsst sie als erfreuliche Beweise, dass unter den Griechen damals der Sinn für den geistigen Charakter der christlichen Religion nicht ganz ausgestorben war, aber kein Zweifel kann darüber bestehen, dass diese Antiochener von dem Gedanken der Erlösung als Sündenvergebung und Wiedergeburt weiter entfernt gewesen sind als von der realistischen Erlösungsvorstellung. Indem sie die Schwächen, ja die Unmöglichkeit dieser Vorstellung an der Christologie trefflich illustrirt haben, haben sie doch nicht verstanden, sie an der Soteriologie selbst nachzuweisen. Diese bleibt bei ihnen unklar und mit einem starken moralistischen Schatten behaftet, die Verbindung mit der Christologie lose und unsicher, die Ausfüh-

rung der letzteren aber in den positiven Aufstellungen nicht weniger bedenklich, widerspruchsvoll und barock als die Thesen der Gegner; denn die Antiochener machten aus einem Wesen zwei und führten damit eine Neuerung in die Kirche des Orients ein. Zwei streng geschiedene Naturen in Christus haben vor ihnen im Orient nur Gnostiker gelehrt. Eine Neuerung war es ferner auch, dass das Heilswerk Christi ganz wesentlich auf den Menschen Jesus und nicht auf den Gott zurückgeführt wurde; ein flagranter Widerspruch, dass Theodor nicht von zwei Söhnen geredet wissen wollte, obgleich er zwei Naturen annahm und eine unpersönliche Natur nicht gelten liess. Aber man mag auch die Christologie der Antiochener noch schärfer kritisiren, so ist nicht zu vergessen, dass sie das Bild des geschichtlichen Christus der Kirche in einer Zeit vorgehalten haben, in welcher diese sich in ihren Glaubensformeln immer weiter von demselben entfernte. Man hat freilich hinzuzufügen, dass auch sie auf das angeblich hinter diesem Bilde ruhende unbegreifliche Wesen des Gott-Logos verwiesen und desshalb nicht die Fähigkeit besessen haben, den geschichtlichen Christus in Kraft den Gemüthern vorzuhalten. Aber es ist doch von unermesslicher Bedeutung geworden, dass diese Theologen in jener Zeit gewirkt haben. Ihnen verdankt die Kirche es, dass ihre Christologie nicht ganz und gar die Ausführung einer den geschichtlichen Christus verschlingenden Idee von Christus geworden ist. Und noch ein Anderes ist an diesen Antiochenern zu rühmen. Obgleich sie die traditionellen Elemente des Dogmas sämmtlich zu conserviren erklärten, haben sie dieselben doch wesentlich modificirt durch die Einsicht, dass jede geistige Natur Person ist und dass das, was der Person den Charakter und den Werth gibt, die Gesinnung und der Wille ist. Diese Einsicht, von den Adoptianern und Paul ererbt, gibt der christlichen Religion ihren streng geistigen Charakter zurück. Aber die Antiochener haben als Orientalen dieser Erkenntniss nur in einer Weise sich zu bemächtigen vermocht, die von der Religion zum Moralismus abführte, weil sie das Geistige auf die Freiheit stellten, die Freiheit aber als Selbständigkeit, auch Gott gegenüber, verstanden. Erst Augustin hat in seinem Gedanken von der libertas als „adhaerere deo“ und als „necessitas boni“ die kräftigste Frömmigkeit mit der Anerkennung des Christenthums als der geistig-sittlichen Religion verbunden. Es ist aber denkwürdig, dass von allen Orientalen allein die Antiochener und die ihnen verwandten Theologen Antheil an

dem augustinisch-pelagianischen Streit genommen haben — allerdings zu Gunsten des Pelagius; denn es beweist dieser Antheil, dass ihnen trotz des orientalischen Mysteriennebels die freiere Luft zugänglich gewesen ist, in welcher jener Streit ausgefochten wurde. Ihre Gegner im Orient wollten ein Nebeneinander von Mysterium und geistiger Freiheit; sie aber strebten darnach, die ganze Religion in die Sphäre der letzteren zu erheben — und führten sie dem Moralismus entgegen [1]). Was die antiochenische Christologie verwirrte und in

---

[1]) Man vgl. vor Allem das ausführliche Bekenntniss des Theodor bei Mansi IV p. 1347 sq. (Hahn, § 139), welches eine vortreffliche Uebersicht über die Christologie Theodor's und die Abzweckung derselben gewährt. Mehr als ein Dutzendmal kommt συνάπτεσθαι (συνάφεια) vor (das Wort findet sich m. W. innerhalb der Christologie zuerst in einem Fragment Hippolyt's [ed. Lagarde p. 202]: ἵνα ὁ πρωτότοκος θεοῦ πρωτοτόκῳ ἀνθρώπῳ συναπτόμενος δειχθῇ, Julius Afr. spricht im Briefe an Aristides [ed. Spitta S. 121] von συνάφεια im Sinne von Blutsverwandtschaft); λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαυΐδ ist die Hauptthese (auch τέλειον τὴν φύσιν). Die Erhöhung wird stark betont; dann heisst es: δέχεται τὴν παρὰ πάσης τῆς κτίσεως προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾷ θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης. Καὶ οὔτε δύο φαμὲν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους . . . κύριος κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος, ᾧ συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνεῖ τῆς υἱοῦ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς· καὶ διὰ τοῦτο οὔτε δύο φαμὲν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους. Die zwei Söhne werden im Folgenden weiter noch und mit einer gewissen Erregung abgelehnt, ebenso, dass unsere Sohnschaft der Christi vergleichbar sei (μόνος ἐξαίρετον ἔχων τοῦτο ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφείᾳ, τῆς τε υἱότητος καὶ κυριότητος μετέχων, ἀναιρεῖ μὲν πᾶσαν ἔννοιαν δυάδος υἱῶν τε καὶ κυρίων). Theodor lehrte also nicht zwei Söhne, einen physischen und einen adoptirten, sondern einen Sohn, der seinen Namen, seine Herrschaft und seine Ehre dem Menschen Jesus Kraft der συνάφεια mitgetheilt hat. Das war freilich eine unvollziehbare Auskunft der Verlegenheit. Am Schluss des Symbols ist die Lehre von den beiden Adam's — eine Specialität der Antiochener, vgl. Apollinaris — und von den beiden Katastasen ausgeführt. Die Commentare Theodor's sind zu studiren, um zu erkennen, wie ihm γνώμη und μίμησις (im Gegensatz zur φύσις) die Hauptsache gewesen sind. Alles soll bei uns und bei Christus auf Freiheit, Gesinnung und Willensrichtung beruhen. Im Folgenden gebe ich einige Stellen aus den dogmatischen Werken des Theodor zur Verdeutlichung und zum Beleg der im Texte gelieferten Ausführung; Diodor stimmt mit Theodor völlig überein, soweit uns eine Controle noch möglich ist. Theodor, de myster. l. 13 (Swete p. 332): „Angelus diaboli est Samosatenus Paulus, qui purum hominem dicere praesumpsit dominum J. Chr. et negavit existentiam divinitatis unigeniti, quae est ante saecula;" cf. adv. Apollin. 3 (Swete p. 318), wo Theodor den Paul mit Theodotus und Artemon zusammenstellt und verurtheilt. Theodor, περὶ ἐνανθρωπήσεως l. 1 (Swete p. 291): „praecipuum Christo praeter ceteros homines non aliquo puro honore ex deo pervenit, sicut in ceteris hominibus, sed per unitatem ad deum verbum, per quam omnis

Widersprüche verwickelte, war augenscheinlich die Last der Ueberlieferung, d. h. das Festhalten des Glaubens, dass Jesus Christus

honoris ei particeps est post in coelum ascensum;“ l. 2 (p. 291): „homo Jesus similiter omnibus hominibus, nihil differens connaturalibus hominibus, quam quia ipsi gratiam dedit; gratia autem data naturam non immutat, sed post mortis destructionem donavit ei deus nomen supra omne nomen . . . o gratia, quae superavit omnem naturam! . . . sed mei fratres dicunt mihi: „non separa hominem et deum, sed unum eundemque dic, hominem dicens connaturalem mihi deum“; si dicam connaturalem deum, dic quomodo homo et deus unum est? numquid una natura hominis et dei, domini et servi, factoris et facturae? homo homini consubstantialis est, deus autem deo consubstantialis est. quomodo igitur homo et deus unum per unitatem esse potest, qui salvificat et qui salvificatur, qui ante saecula est et qui ex Maria adparuit?“ l. c. l. 2 (p. 292): „quando naturas quisque discernit, alterum et alterum necessario invenit ... hoc interim item persona idem ipse invenitur, nequaquam confusis naturis, sed propter adunationem quae facta est adsumpti et adsumentis ... sic neque naturarum confusio fiet neque personae quaedam prava divisio, maneat enim et naturarum ratio inconfusa et indivisa cognoscatur esse persona; illud quidem proprietate naturae ... illud autem adunatione personae, in una adpellatione totius considerata sive adsumentis sive etiam adsumpti natura;“ l. c. l. 7 (p. 294): οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστίν ... οὔτε οὐσίᾳ λέγειν οὔτε μὴν ἐνεργείᾳ οἷόν τε ποιεῖσθαι τὸν θεὸν τὴν ἐνοίκησιν (beides würde ihn in die ἀνάγκη hineinziehen und ihn beschränken). δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει, εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ ἣν ἂν ποιήσηται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν ... ἄπειρος μὲν γὰρ ὢν ὁ θεὸς καὶ ἀπερίγραφος τὴν φύσιν πάρεστιν τοῖς πᾶσιν· τῇ δὲ εὐδοκίᾳ τῶν μὲν ἔστιν μακράν, τῶν δὲ ἐγγύς. Diese ἐνοίκησις hat aber, wie im Folgenden ausgeführt wird, verschiedene τρόποι; sie ist in einzigartiger und vollkommener Weise nur im „Sohne“; l. c. (p. 297): Ἰησοῦς δὲ προέκοπτεν ... χάριτι παρὰ θεῷ — χάριτι δέ, ἀκόλουθον τῇ συνέσει καὶ τῇ γνώσει τὴν ἀρετὴν μετιών, ἐξ ἧς ἡ παρὰ τῷ θεῷ χάρις αὐτῷ τὴν προσθήκην ἐλάμβανεν ... δῆλον δὲ ἄρα κἀκεῖνο, ὡς τὴν ἀρετὴν ἀκριβέστερόν τε καὶ μετὰ πλείονος ἐπλήρου τῆς εὐχερείας ἢ τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις ἦν δυνατόν. ὅσῳ καὶ κατὰ πρόγνωσιν τοῦ ὁποῖός τις ἔσται ἑνώσας αὐτὸν ὁ θεὸς λόγος ἑαυτῷ ἐν αὐτῇ διαπλάσεως ἀρχῇ, μείζονα παρεῖχεν τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνέργειαν πρὸς τὴν τῶν δεόντων κατόρθωσιν ... ἤνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν· ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος; l. c. l. 8 (p. 299): πρόδηλον δὲ ὡς τὸ τῆς ἑνώσεως ἐφαρμόζον· διὰ γὰρ ταύτης συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν (nun wird Mtth. 19, 6 als Analogie herangezogen; so sprechen auch wir κατὰ τὸν τῆς ἑνώσεως λόγον nicht mehr von zwei Personen, sondern von einer, δηλονότι τῶν φύσεων διακεκριμένων· ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου φαμέν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως· ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν; l. c. l. 9 (p. 300): Λόγος σὰρξ ἐγένετο — ἐνταῦθα τὸ „ἐγένετο“ οὐδαμῶς ἑτέρως λέγεσθαι δυνάμενον εὑρήκαμεν ἢ κατὰ τὸ δοκεῖν ... τὸ

eine göttliche Physis besessen habe. Dieser Glaube aber bildete das starke Fundament ihrer Gegner. Ihre Christologie erbaute sich auf dieser These; für die Antiochener war sie lediglich eine Thatsache, der sie sich anbequemen mussten, wenn sie es auch selbst so nicht empfunden haben.

Die Betrachtung, welche die Alexandriner, vor Allem Cyrill, befolgt haben, ist unzweifelhaft die alte — nämlich die des Irenäus, des Athanasius und der Kappadocier —, auch wenn man die Fälschungen der Tradition durch die Apollinaristen in Abzug bringt. Das Interesse, die vollkommenste Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus anzuschauen, also das Interesse an der Wirklichkeit unserer Erlösung, beherrschte hier die Ausführungen. Diese ermangelten bis zum Jahre 431 und noch darüber hinaus der formalen Durchbildung und der wissenschaftlichen Schärfe. Das ist so wenig ein Zufall wie die Thatsache, dass Athanasius keine wissenschaftliche Trinitätslehre geliefert hat. Der Glaube an die reale Menschwerdung Gottes vertrug nur die wissenschaftliche Behandlung, welche ihm Apollinaris gegeben hatte. War diese aber verboten, so war jede wissenschaftliche Behandlung ausgeschlossen, mit Ausnahme der bloss distinguirend-beschreibenden (scholastischen). Diese war jedoch noch nicht vorhanden. Aber auch abgesehen davon — der Glaube an die reale Menschwerdung forderte nur eine starke und

---

δοκεῖν οὐ κατὰ τὸ μὴ εἰληφέναι σάρκα ἀληθῆ, ἀλλὰ κατὰ τὸ μὴ γεγενῆσθαι: ὅταν μὲν γὰρ „ἔλαβεν“ λέγῃ, οὐ κατὰ τὸ δοκεῖν ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀληθὲς λέγει· ὅταν δὲ „ἐγένετο“, τότε κατὰ τὸ δοκεῖν· οὐ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα; l. c. l. 10 (p. 301): καταβέβηκεν ἐξ οὐρανοῦ μὲν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει· ἔστιν δὲ ἐν οὐρανῷ τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσιν παρών; l. c. l. 12 (p. 303): ἀληθῆ υἱὸν λέγω τὸν τῇ φυσικῇ γεννήσει τὴν υἱότητα κεκτημένον· ἑπομένως δὲ συνεπιδεχόμενον τῇ σημασίᾳ καὶ τὸν κατὰ ἀλήθειαν τῆς ἀξίας μετέχοντα τῇ πρὸς αὐτὸν ἑνώσει. Die Erklärungen zu Lc. 1, 31 f. 1 Tim. 3, 16, Mtth. 3, 14; 4, 4 s. p. 306 f.; l. c. l. 12 (p. 308): ἑνώσας αὐτὸν ἑαυτῷ τῇ σχέσει τῆς γνώμης, μείζονά τινα παρεῖχεν αὐτῷ τὴν χάριν, ὡς τῆς εἰς αὐτὸν χάριτος εἰς πάντας τοὺς ἑξῆς διαδοθησομένης ἀνθρώπους· ὅθεν καὶ τὴν περὶ τὰ καλὰ πρόθεσιν ἀκέραιον αὐτῷ διεφύλαττεν; s. das Folgende, wo ausgeführt wird, dass der Mensch Jesus einen eigenen Willen zum Guten gehabt habe, der von dem Gott-Logos behütet worden sei; l. c. l. 15 (p. 309): „utrumque iuste filius vocatur, una existente persona, quam adunatio naturarum effecit“ l. c. c. 15 (p. 310): Maria kann sowohl θεοτόκος als ἀνθρωποτόκος genannt werden, aber letzteres τῇ φύσει τοῦ πράγματος, ersteres τῇ ἀναφορᾷ. Adv. Apollin. l. c. (p. 313): die Unterscheidung von ναός (Mensch Jesus) und ὁ ἐν ναῷ θεὸς λόγος· dann: ἔστιν μὲν γὰρ ἀνόητον τὸ τὸν θεὸν ἐκ τῆς παρθένου γεγεννῆσθαι λέγειν. In dem 8. Sermo des „Katechismus“ hat Theodor die aristotelische Kategorie des „secundum aliquid“ angewendet, um zu zeigen, dass Etwas in einer Hinsicht eine Einheit, in einer anderen eine Zweiheit sein kann.

sichere Aussprache des Geheimnisses, nicht mehr: σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον. Man muss im Gefühle dieses Geheimnisses leben. Darum hat Cyrill auch ganz wesentlich nur polemisch seinen Glauben dargelegt, mit der rein thetischen Darstellung wäre er schnell fertig geworden; darum greift er, ohne es zu wissen, zu apollinaristischen Schriften, wenn er eine deutliche und denkbare Formel den Antiochenern entgegenhalten, dass Geheimniss also klarer machen will — und sofort ist er in Gefahr, die Grenzen seines eigenen Glaubensgedankens zu überschreiten —; darum ist er endlich in der Terminologie so wenig sicher gewesen [1]). Dennoch hat er den Glaubensgedanken der griechischen Frömmigkeit vertheidigt („Hat der Gott-Logos nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder blosses Instrument der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst." „Unser Immanuel hätte durch seinen Tod uns nichts genützt, wenn er ein Mensch gewesen wäre; aber wir sind erlöst, weil der Gott-Logos seinen Leib in den Tod gegeben hat"). An dieser Thatsache darf man sich weder durch Cyrill's persönlichen Charakter, noch durch die Art, wie er den Kampf angezettelt und geführt hat, irre machen lassen; denn sein Christenthum hat ihn nicht zur Gerechtigkeit anleiten können.

Der Glaubensgedanke ist für Cyrill ebenso leicht zu formuliren wie für Athanasius und die Kappadocier: der Glaube geht nicht vom geschichtlichen Christus aus, sondern vom θεὸς λόγος und nur ihn hat er im Auge. Der Gott-Logos hat durch die Menschwer-

---

[1]) In mancher Hinsicht ist er sicherer als die Kappadocier und Athanasius; er redet m. W. nicht mehr von Mischung, Verschmelzung u. s. w., aber in anderer Hinsicht steht er ihnen an Unsicherheit nicht nach, und indem er die „Freiheit" Christi in Abrede stellt, steht er Apollinaris näher als sie, die ja auch den Begriff „zwei Naturen" gebraucht haben. Die Schriften Cyrill's bei Aubert Bd. VI u. VII, Migne Bd. 75—77, das Meiste, was hierher gehört, auch bei Mansi, T. IV, V. Hervorzuheben sind seine Briefe an die ägyptischen Mönche, an Nestorius (3), an Johannes von Antiochien, an Successus (2), an die konstantinopolitanische und alexandrinische Kirche, der liber de recta in Jesum fide an Theodosius, das Buch und die Rede an die Kaiserinnen über denselben Gegenstand, die Erklärung der 12 Anathematismen und ihre Vertheidigung gegen Theodoret, die fünf Bücher gegen Nestorius, der Dialog über die Menschwerdung des Eingebornen, der andere Dialog: Ὅτι εἷς ὁ Χριστός, ein zweites Werk über die Menschwerdung (edirt zuerst von Mai) und der Tractat κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὁμολογεῖν θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον. Ueber Cyrill's Theologie s. Dorner, Thomasius (Christologie) und H. Schultz. Koppalik, Cyrill. Mainz 1881.

dung die ganze Menschennatur sich einverleibt und ist doch derselbe geblieben. Nicht sich hat er verwandelt, sondern die Menschheit hat er in die Einheit seines Wesens aufgenommen, ohne etwas an sie zu verlieren; vielmehr hat er sie geehrt und in sein göttliches Wesen erhoben. Er ist mit der Menschennatur derselbe, der er vor der Menschwerdung war, das eine unzerreissbare Subject, welches sich nur Etwas hinzugefügt hat, um eben dieses Hinzugefügte in seine Natur aufzunehmen. Alles, was der menschliche Leib und die menschliche Seele des Gott-Logos erduldet hat, hat er selbst erduldet, denn sie sind sein Leib und seine Seele [1]). Für diese Auffassung sind die charakteristischen Momente das „εἷς καὶ ὁ αὐτός", nämlich der Gott-Logos, das „ἰδίαν ποιεῖν τὴν σάρκα οἰκονομικῶς", das „μεμένηκε ὅπερ ἦν", das „ἐκ δύο φύσεων εἷς" oder die „συνέλευσις δύο φύσεων καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως", daher die „ἕνωσις φυσική" resp. „καθ' ὑπόστασιν" und abschliessend „μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη" [2]). Den Unterschied von φύσις (οὐσία) und ὑπόστασις, der sich doch bereits bei den Antiochenern für die Christologie angebahnt hat, hat Cyrill kaum gestreift; doch sagt er nie „ἐκ δύο ὑποστάσεων" oder „ἕνωσις κατὰ φύσιν" [3]). Er konnte jenen Unterschied nicht machen, weil ihm für die göttliche Natur φύσις und ὑπόστασις zusammenfiel, nicht aber für die menschliche. Hier ist es vielmehr das Charakteristische, dass Cyrill die Ansicht, in Christus sei ein individueller Mensch vorhanden gewesen, ausdrücklich verwirft, obgleich er alle Bestandtheile des Menschenwesens Christus zuspricht [4]).

---

[1]) Ich citire absichtlich keine Stellen; sie würden das hier Zusammengefasste als einzelne nicht belegen können, vielmehr bald in diese, bald in jene Richtung weisen. Dass die im Texte formulirte Satzgruppe Cyrill's Meinung enthält, in gewisser Weise vollständig enthält, wird jeder Kenner zugestehen. Ich kann mir auch von einer genauen dogmengeschichtlichen Monographie über Cyrill, wie sie jüngst gewünscht worden ist, in Ansehung der Christologie nicht viel versprechen; denn Cyrill hat über das Angeführte hinaus kein theologisches Interesse gehabt; seine Formulirungen können aber leicht dazu verleiten, ihm eine sehr complicirte „Christologie" nachzurechnen.

[2]) Nach einem Ausdruck aus einer Schrift des Apollinaris, den schon Cyrill für athanasianisch gehalten hat, weil die Apollinaristen sie dem Athanasius untergeschoben hatten.

[3]) S. Loofs, Leontius S. 45.

[4]) Die wichtigsten Beweisstellen bietet hier die Ep. ad Success. Cyrill's Gedanke ist, dass das Wesen (οὐσία) der Menschennatur in Christus nicht für sich subsistirt, dass diese aber doch nicht unvollkommen ist, da sie ihr sub-

An der Möglichkeit und Thatsächlichkeit einer solchen Menschennatur hängt aber für Cyrill nicht weniger als Alles — nämlich dass es in Christus zu einer hypostatischen Einheit gekommen ist und dass diese Einheit sofort die menschliche Natur überhaupt gereinigt und verklärt hat. Christus kann nur der zweite Adam für die Menschen sein, wenn sie materiell ebenso zu ihm gehören, wie zum ersten Adam, und sie gehören nur dann materiell zu ihm, wenn er nicht ein individueller Mensch gewesen ist wie Petrus und Paulus, sondern der reale Anfänger einer neuen Menschheit. Von dem realistischen Erlösungsgedanken ist aber Cyrill überall bestimmt gewesen [1]). Es ist jedoch nicht zufällig, dass er sehr häufig für „Menschennatur" σάρξ sagt, obgleich er die menschliche, bewusste Seele in Christus (gegen Apollinaris) anerkennt. Nur mit σάρξ liess sich hier so ohne Umstände operiren, nicht aber mit πνεῦμα und ψυχή. Besonders bedeutsam aber ist für seine Auffassung der Satz, dass vor der Menschwerdung zwei φύσεις, nach derselben aber nur eine bestanden habe. Diese perverse Formel, welche Cyrill unzählig oft repetirt und variirt hat, constatirt die Menschheit Christi vor der Menschwerdung, als ob sie existirt hätte — also nach platonischer Metaphysik —, sie hebt sie aber nach der Menschwerdung nicht auf, sondern versetzt sie nur ganz und gar in das Wesen des Gott-Logos. Beide Naturen sind jetzt θεωρίᾳ μόνῃ (so sehr oft) zu unterscheiden, d. h. Kraft der physischen Einheit ist der Logos wirklich Mensch geworden. Diese physische Einheit hat indessen nicht die Leidensfähigkeit der Gottheit zur Folge; aber der Logos leidet an seinem Fleische und wird von Maria geboren nach seiner Menschheit. Er ist also θεὸς σταυρωθείς (ἔπαθεν ὁ λόγος ἀπαθῶς d. h. ἐν σαρκί) und Maria ist θεοτόκος, sofern die σάρξ, welche sie geboren hat, eine unauflösliche Einheit mit dem Logos bildet (γέγονε τοίνυν ἴδια μὲν τοῦ λόγου τὰ τῆς ἀνθρωπότητος, ἴδια δὲ πάλιν τῆς ἀνθρωπότητος τὰ αὐτοῦ τοῦ λόγου). Darum kann diese

---

sistirendes Element an dem Gott-Logos hat. Das ist freilich entweder überhaupt Nichts oder Apollinarismus.

[1]) Orat. ad imp. Theodos. 19. 20 (Mansi IV, 641): Ein Scheinleib wäre ausreichend gewesen, wenn uns der Gott-Logos nur den Weg des engelgleichen Lebens hätte zu zeigen gebraucht. Aber er ist ein vollkommener Mensch geworden, ἵνα τῆς μὲν ἐπειτάκτου φθορᾶς τὸ γήϊνον ἡμῶν ἀπαλλάξῃ σῶμα, τῇ καθ' ἕνωσιν οἰκονομίᾳ τὴν ἰδίαν αὐτῷ ζωὴν ἐνιείς, ψυχὴν δὲ ἰδίαν τὴν ἀνθρωπίνην ποιούμενος ἁμαρτίας αὐτὴν ἀποφήνῃ κρείττονα, τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πεπηγός τε καὶ ἄτρεπτον, οἷάπερ ἐρίῳ βαφήν, ἐγκαταχρώσας αὐτῇ.

σάρξ Christi im Abendmahl göttliches Leben wirken, obgleich sie als menschliche nicht verflüchtigt ist [1]).

Ist diese Auffassung Monophysitismus? Man muss hier die Sache und den Sprachgebrauch unterscheiden. Der Sache nach sind alle Auffassungen als monophysitische resp. apollinaristische zu bezeichnen, welche die Vorstellung ablehnen, Christus sei ein individueller Mensch gewesen; denn zwischen der Lehre von der Enhypostasie und dem consequentesten Aphthartodoketismus liegen nur Gradunterschiede. Ein fester Einschnitt ist da nicht zu machen, wenn auch sehr verschiedene Formen des Monophysitismus möglich waren, je nachdem man die Folgen der Menschwerdung für die Gottheit und für die Menschheit Christi in concreto fasste und bestimmte. Nach dem kirchlichen Sprachgebrauch sind aber als monophysitisch nur die Parteien zu bezeichnen, welche den Beschluss von Chalcedon abgelehnt haben. Dieser Beschluss aber setzt Factoren voraus, die noch nicht im Gesichtskreis des Cyrill gelegen haben. Unter solchen Umständen hat man sich bei dem Urtheile zu bescheiden: Cyrill ist nirgendwo, weder nach links noch nach rechts, mit Absicht von der Linie abgewichen, auf welche sich der Erlösungsglaube der griechischen Kirche und ihrer grossen Väter gehalten hat. Er war Monophysit, sofern er gelehrt hat, dass der Logos nach der Menschwerdung immer nur, wie vorher, eine Natur habe; aber als Gegner des Apollinaris hat er die menschliche Natur mit der göttlichen in Christus nicht vermischen wollen [2]). Man muss hier die Behauptung (vollkommene Menschheit, unvermischte Naturen) gelten lassen; denn vorstellbar ist bei diesen physikalischen Speculationen, die mit Substanzen rechnen, als handle es sich gar nicht um ein lebendiges Subject, doch nichts. Der Widerspruch ist hier im Grunde

[1]) Auf das Abendmahl hat Cyrill das christologische Dogma in seiner Fassung bezogen und ebenso auf die Taufe.

[2]) Aehnlich auch Loofs, a. a. O. S. 48 f. Es ist, wie dieser richtig bemerkt, doch nicht lediglich eine begriffliche Unterscheidung der Naturen, die Cyrill gemacht wissen wollte; aber ich finde kein Wort, um das auszudrücken, was er wollte. Am Tage liegt, dass Cyrill in Bezug auf die landläufigen und damals noch immer weit verbreiteten doketischen und apollinaristischen Vorstellungen (Scheinmenschheit, κρᾶσις, τροπή) reinigend gewirkt hat. Es ist bewunderungswürdig, wie fest er hier gewesen ist. Vielleicht liegt darin seine grösste Bedeutung. Und doch hat auch ihm Apollinaris das Beste geliefert. Vor Cyrill hat übrigens schon Didymus in Alexandrien in der Formel für die Menschwerdung die Worte ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως zusammengestellt und gebraucht; s. oben S. 166. Sie sind also nicht Monopol der Antiochener gewesen.

nicht schwerer zu ertragen als die ganze Methode der Betrachtung. Beide constituiren das grosse Geheimniss des Glaubens. Der Monophysitismus, welcher sich auf den Satz beschränkt, dass in Christus aus zwei vollkommenen Naturen (Gottheit und Menschheit) eine zusammengesetzte oder fleischgewordene göttliche Natur geworden sei, und der von dem freien Willen in Christus nichts wissen will [1]), hat die dogmatische Consequenz für sich. Er hat freilich nicht mehr die logische befriedigende Klarheit der apollinaristischen These; er umfasst ein Geheimniss mehr (resp. einen logischen Widerspruch), doch hat er dafür das immerhin nicht unwichtige Moment „vollkommene Menschheit" in Worten untergebracht. Aber freilich zeigte dieser Monophysitismus, scharf formulirt (ἕνωσις φυσική), selbst den Griechen, dass der Christus des Glaubens mit dem Bilde des Christus der Evangelien nicht mehr zu vereinigen sei; denn die Vorstellung von der physischen Einheit beider Naturen und der Idiomencommunication, welche Cyrill streng durchgeführt hat, verschlang den Rest des Menschlichen an ihm. Von hier aus ergaben sich nun drei Möglichkeiten: man musste entweder die Erlösungs- und Vollendungslehre selbst revidiren, deren Consequenz jener Satz war — daran war aber nicht zu denken —, oder man musste entschlossen das Bild des geschichtlichen Christus der dogmatischen Vorstellung noch weiter anpassen, d. h. ganz austilgen (consequenter Monophysitismus), oder endlich man musste ein Wort, resp. eine Formel erfinden, welche den Glaubensgedanken noch stärker als es durch die Losung „vollkommene Menschheit" geschehen war, gegen den Apollinarismus

[1]) Wie Apollinaris, so hat auch Cyrill den tiefsten Abscheu vor dem Gedanken gehabt, Christus habe einen freien Willen besessen. Alles schien ihnen ins Schwanken zu kommen, wenn Christus nicht ἄτρεπτος gewesen ist. Diese Stimmung ist wohl verständlich; denn jeder Glaube an Christus als Erlöser ist mindestens indifferent gegenüber der Vorstellung, dass Christus auch anders gekonnt hätte. Jene Zeit war aber in dem schwierigsten Dilemma; denn „Freiheit" war damals die einzige Formel für creatürliche „Persönlichkeit" und schloss doch zugleich die Fähigkeit des Sündigens nothwendig in sich. In solchem Dilemma haben sich die wahrhaft Gläubigen entschlossen, Christus die Freiheit abzusprechen. Mit diesen konnten sich dann auch die Apollinaristen, die aus der Kirche ausgeschieden waren, wieder uniren. „Alle bis auf Wenige", schreibt Theodoret, h. e. V, 3, vgl. V, 37, „kamen herüber und nahmen wieder Theil an der kirchlichen Gemeinschaft; sie hatten aber doch ihre frühere Krankheit nicht abgelegt, sondern steckten auch noch Viele der vordem Gesunden mit derselben an. Aus dieser Wurzel entsprang in den Kirchen die Lehre von der μία τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος φύσις, welche auch der Gottheit des Eingebornen das Leiden beilegt".

abgrenzte. Man musste mithin die Widersprüche weiter potenziren, so dass nicht mehr nur die concrete Vereinigung der Naturen als das Geheimniss erschien, sondern der Begriff der Vereinigung selbst schon eine contradictio in adiecto enthielt und zum Mysterium wurde. Konnte man behaupten, dass die Naturen sich vereinigt hätten, ohne sich zu vereinigen, dann war äusserlich Alles in Ordnung, dann war Apollinaris ebenso sicher geschlagen wie Paul von Samosata — und es ist behauptet worden; aber freilich ist kein Schüler des Athanasius oder Cyrill auf diesen Einfall gerathen, der die Kraft des Gedankens: λόγος σαρκωθείς, lähmte. Eine Gefahr lauerte hier, die schliesslich zu einem verhängnissvollen Ende geführt hat: der Glaubensausdruck, der immer auf's Neue mit Widersprüchen belastet wurde, damit ihm kein berechtigtes Element fehle, musste seine Kraft einbüssen [1]). Eine complicirte Formel, die man nicht einmal mehr gefühlsmässig sich aneignen konnte, nahm zuletzt seine Stelle ein; das in concrete Vorstellungen gefasste Mysterium wurde zum Mysterium von Begriffen. Durfte man nicht mehr so lehren wie Apollinaris, ja auch nicht mehr ganz so wie Cyrill, so sah man sich zum Gebrauch einer complicirten und desshalb religiös unwirksamen Formel genöthigt. Aber zunächst schien Cyrill Recht zu behalten [2]).

Der Streit brach in Konstantinopel aus, und er ist immerfort getragen gewesen von ehrgeizigen kirchenpolitischen Absichten. Wieder war in Nestorius ein asketischer Antiochener zum Bischof von Konstantinopel erhoben (428). Der Bischof der Hauptstadt war an und für sich der Gegenstand der Eifersucht des alexandrinischen Patriarchen; er war es als Antiochener in doppeltem Masse. Ein eitler Prediger und ein grosssprecherischer Ketzerfeind, aber kein unedler Mann, gab Nestorius — neben ihm stand sein Presbyter Anastasius — in der Hauptstadt Anstoss durch den Gebrauch der Stichworte der antiochenischen Dogmatik und durch den Kampf gegen die Bezeichnung der Maria als θεοτόκος. Als heidnische

---

[1]) Thomasius in seiner Darstellung der Cyrill'schen Christologie sieht nur Schwierigkeiten, aber keine Widersprüche. Auch das Verhältniss zwischen Apollinaris und Cyrill hat er nicht durchschaut.

[2]) Cyrill hat niemals darnach getrachtet, die Paradoxie des Geheimnisses der Menschwerdung durch logische Distinctionen scheinbar abzuschwächen. In dieser Hinsicht ist es von Bedeutung, dass er zugesteht, Nestorius wolle eine ἕνωσις τῶν προσώπων (Ep. ad CP. Mansi IV p. 1005), dass er selbst aber eine solche verwirft, weil es auf die Einigung der Naturen ankomme.

Fabeln bezeichnete Nestorius mit grossem Freimuth die Sätze über den in Windeln gewickelten und ans Kreuz geschlagenen Gott. Seine Christologie [1]) war die Theodor's; man kann nicht sagen, dass er sie weitergeführt hätte. Im Gegentheil — man gewahrt den Einfluss des Chrysostomus. Von der menschlichen Entwickelung Jesu scheint Nestorius kaum geredet und die Vorstellung der Einigung, wenn auch nur in der Form der συνάφεια und προσκύνησις, stärker betont zu haben als Theodor („ein Christus"); aber vor Allem kam es ihm darauf an, „die Fäulniss des Arius und Apollinaris" auszufegen. Die Aufregung in der Hauptstadt, die sich vielleicht gelegt hätte trotz einiger unbotmässiger Priester und Mönche, benutzte Cyrill, um die ägyptischen Mönche, die ägyptischen Geistlichen in Konstantinopel und die kaiserlichen Damen aufzubringen. Ein gereizter Briefwechsel mit Nestorius, den übrigens der Kaiser deckte, war die Folge. Cyrill hat würdiger geschrieben als sein Rivale; aber eine äusserlich würdige Haltung einzunehmen haben die Hierarchen seit Cyprian stets besser verstanden als ihre Gegner. Ein einfältiger Stolz charakterisirte den beschränkten Patriarchen der Hauptstadt [2]). Unvorsichtig und unklug verfuhr er in seinen Briefen und nicht minder in seiner Diöcese, wo er mit Absetzungen vorging und auf den „Apollinarismus" wie auf ein rothes Tuch zustürzte.

Die Formeln, welche die beiden Gegner brauchten, waren nicht mehr sehr verschieden. Es kam Alles darauf an, wie man sie accentuirte. Von zwei Naturen und einem Christus sprachen Beide, und der Eine wollte so wenig ein Apollinarist sein, wie der Andere ein „gotteslästerlicher" [3]) Samosatener; Cyrill leugnete nicht, dass die Gottheit leidensunfähig sei, und Nestorius war bereit, sogar

---

[1]) Schriftstücke von ihm bei Mansi IV, V, s. auch VI, VII, IX. Ueber den Beginn des Streits Socrat., h. e. VII, 29 sq., vgl. die Briefe Cölestin's und Vincent., Common. 17 sq. — Vor Allem kommen die Predigten des Nestorius in Betracht. Die Geschichte bei Hefele, a. a. O. II² S. 141—288, welcher freilich ganz parteiisch ist; s. Walch, Ketzergesch. Bd. V. Largent, S. Cyrille et le concile d' Éphèse (Rev. des quest. hist. 1872 Juli). Aeltere Darstellungen von Tillemont und Gibbon.

[2]) Luther hat („Von den Conc. u. KK." Bd. 25 S. 304 ff. 307), auf Sokrates zurückgehend, den Nestorius rehabilitirt: „Hieraus sieht man, dass Nestorius als ein unverständiger und stolzer Bischof Christum mit rechtem Ernst meint; aber nach seinem Unverstand weiss er nicht, was und wie er redet, als der von solchen Sachen nicht hat recht wissen zu reden, und hat doch wollen Meister sein zu reden."

[3]) So Nestorius selbst im 3. Brief an Cölestin.

die Formel θεοτόκος unter einer Cautele zu gebrauchen [1]). Aber im Grunde trennte sie allerdings doch eine tiefe Kluft, dort die ἕνωσις φυσική, hier die ἕνωσις κατὰ συνάφειαν, und kaum kann man es ihnen verübeln, wenn sie Consequenzmacherei trieben; denn fassbar waren beide Anschauungen nur, wenn man hinter die Formeln zurückging, und hinter den Formeln verbargen sich in der That bei Vielen, wenn auch nicht bei den Häuptern, viel weitergehende Vorstellungen [2]). Nestorius wandte sich als gleichgestellter College, Cyrill bald darauf als verpflichteter Berichterstatter an den römischen Bischof Cölestin, und damit erhielt der Streit eine universelle Bedeutung. Aber er erhielt auch durch das Eingreifen des römischen Bischofs zu Gunsten des Cyrill die unerwartetste Wendung; denn es gibt vielleicht kein zweites gleichwichtiges Factum in der Dogmengeschichte, welches so sehr als ein Skandalon zu beurtheilen ist und zugleich seinem Urheber so wenig Ehre macht, wie das Eintreten des Papstes für Cyrill.

Er hatte freilich Gründe für dasselbe genug. Die traditionelle dogmatische Politik des römischen Stuhles war seit der Zeit des Athanasius und Julius, ja schon seit den Tagen des Demetrius und Fabian, stets auf Seiten des alexandrinischen Patriarchen gewesen, wie umgekehrt dieser in seinem Kampf gegen den aufstrebenden Patriarchen von Neu-Rom in Alt-Rom seinen natürlichen Bundesgenossen suchen musste [3]). Ferner hatte Nestorius nicht ohne Umstände die vom Papst verurtheilten und nach Konstantinopel ge-

---

[1]) So von Anfang an, s. schon den ersten Brief an Cölestin. Im dritten schlug er dem Papst vor, er solle dafür eintreten, dass weder θεοτόκος noch ἀνθρωποτόκος, sondern χριστοτόκος gebraucht würde; „dieser Wortstreit", setzte er übrigens hinzu, „wird, wie ich meine, auf der Synode keine schwierige Untersuchung veranlassen und auch der Lehre von der Gottheit Christi nicht hinderlich sein."

[2]) Nestorius richtete sich in seinem Kampfe gegen den Photinianismus, als habe das Wort erst aus der Jungfrau seinen Anfang genommen, gegen den Apollinarismus, gegen die Vorstellung, als sei das Fleisch Christi nach der Auferstehung nicht mehr Fleisch, also gegen die „deificatio" des Fleisches, und gegen die Vermischung (1. Brief an Cölestin). Das Alles traf den Cyrill in der That nicht. Dieser kämpfte gegen Nestorius, als gelte es den Paul von Samosata zu bekämpfen und darin machte Cölestin mit ihm gemeinsame Sache (s. dessen ersten Brief an die Gemeinde von Konstantinopel c. 3). Die wirkliche Differenz war: ist Gott Mensch geworden oder nicht?

[3]) Die Solidarität zwischen Rom und Alexandrien wird auch in den Briefen Cölestin's an Cyrill (I, 1), an Joh. von Antiochien (c. 2) und an Nestorius (c. 11) betont.

flüchteten Pelagianer excommuniciren wollen. Endlich hatte er in seinem Schreiben überhaupt nicht die Submission zur Schau getragen, welche der apostolische Stuhl schon damals forderte. Allein was will das gegenüber der Thatsache bedeuten, dass Cölestin, indem er für Cyrill eintrat, seine abendländische Ansicht verleugnet und in frivolster Weise den Nestorius verurtheilt hat, ohne die Lehre desselben erwogen zu haben. Dass Beides der Fall gewesen, ist leicht zu zeigen. Nestorius hat in seinen Briefen an den Papst diesem die Formel vorgetragen „utraque natura quae per coniunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur[1])". Das war aber im Wesentlichen die abendländische Formel; anders wusste es Cölestin selbst nicht[2]). Dieser hat sich

[1]) Ep. II Nest. ad Coelest. (Mansi, IV p. 1024).

[2]) Es war im Wesentlichen die abendländische Formel; s. darüber oben S. 307 und Reuter, Ztschr. für K.-G. VI S. 156 ff. Augustin, die Autorität des Cölestin, hatte una persona und zwei Naturen, resp. noch häufiger das der abendländischen Auffassung mehr entsprechende „duae substantiae" gelehrt; er hatte ferner „deus (ex patre) et homo (ex matre)" gebraucht, oder „verbum et homo", oder „deus-homo". Er hatte jede Wandelbarkeit Gottes abgelehnt und erklärt, die „forma dei" bliebe neben der „forma servi" nach der „assumptio carnis" bestehen. Er hat selbst das relative Recht der Vorstellung der Einwohnung der Gottheit in Christus nach Massgabe der Einwohnung in den Gläubigen (wie in einem Tempel) nicht bestritten, wenn er auch fest darauf hielt, dass das Wort Fleisch geworden sei. Unzweifelhaft ist nach Augustin „Christus die eine Zweiheit umfassende Gesammtperson", bei der man zu unterscheiden hat, was sich auf die forma dei et forma servi bezieht. Nur unter Cautelen sei die Formel: „Gott ist gekreuzigt", zu gebrauchen; völlig richtig ist nur: „Christus crucifixus est in forma servi." Die Stellen, an denen Augustin von „caro dei", „natus ex femina deus" etc. spricht, sind äusserst selten, und diese Formeln haben m. E. bei ihm keine reale Bedeutung; denn das versöhnende Werk Christi fällt nach Augustin auf die Seite seiner Menschheit, s. oben. Hier stimmt er also mit den Antiochenern zusammen. (Dass Augustin wie Tertullian von „Mischung" an einer Stelle spricht, ist nicht von Belang). Das Gleiche ist bei Ambrosius (de incarn. sacram.) und wiederum bei Vincentius und Leo I. zu finden. Sie gehen eben sämmtlich auf Tertullian (s. oben) zurück. Ambrosius spricht wie Augustin von zwei Substanzen (Naturen), und „noch eifriger als dieser ist er darauf bedacht, beide Naturen in ihrer Integrität zu erhalten": „servemus distinctionem divinitatis et carnis". Es gibt keinen heftigeren Gegner des Apollinaris als Ambrosius. Das johanneische „Fleisch-Werden" empfängt nach ihm seinen rechten Sinn erst durch: „er wohnte unter uns". Wo man von Tod und Leiden Christi spricht, hat man „secundum carnem" hinzuzusetzen. Dabei wird natürlich das „unus et idem" auch betont, aber die Coexistenz der formae dei et servi behauptet. Wie bei Augustin, fehlt auch nicht die Formel, dass der Logos einen Menschen angenommen habe. Ja Ambrosius, der strengste Gegner des Apollinaris, hat sich gegen die ἀντι-

aber um die Formel nicht gekümmert, seine eigene Christologie bei Seite gesteckt und Cyrill Recht gegeben, indem er Alles auf den

μετάστασις τῶν ὀνομάτων als gegen eine gefährliche, apollinaristische Redeweise gekehrt, und ist in der Distinction der Naturen so weit gegangen, dass er (c. 2 § 13) selbst den kühnen Satz gewagt hat: „Fieri non potest, ut, per quem sunt omnia, sit unus ex nobis". (Näheres bei Förster, Ambrosius S. 128 f. 136 f.). Was wir sonst noch an Zeugnissen (Papstbriefen u. s. w.) besitzen, bestätigt es, dass die Abendländer seit Tertullian und Novatian — auch bei diesem findet sich die „utraque substantia" (nicht „natura") und das „sociatus homo et deus" — auf Grund ihres Symbols einen einstimmigen christologischen Typus besessen und streng festgehalten haben (s. die vortrefflichen Bemerkungen Reuter's a. a. O. S. 191 f.). Dieses Schema war dem antiochenischen nahe verwandt, obgleich es auf anderen Grundlagen ruhte. Die Antiochener waren, ohne vom Abendland beeinflusst zu sein, ganz selbständig zu der Formel „zwei Naturen, eine Person" gekommen. Nicht nur die „milden" Antiochener (Loofs, a. a. O. S. 49 f.), sondern auch Theodor (s. oben) und Nestorius haben sie gebraucht. Ein tiefliegender Unterschied ist freilich nicht zu verkennen: die antiochenische Formel würde genau zu lauten haben: die zwei Naturen, welche zwei Hypostasen sind, bilden zusammen ein anzubetendes Prosopon, d. h. für die Antiochener fiel Natur und Hypostasis zusammen, und das einheitliche Subject besass seine Einheit nur in dem Namen, der Herrscherstellung und der Anbetung. Dagegen müsste man das abendländische, von Tertullian entworfene, von Ambrosius ausgeführte und den Theologen der Folgezeit überlieferte Schema also paraphrasiren: Jesus Christus besitzt als ein und derselbe zwei Substanzen (Vermögen) resp. zwei coexistente Formen (status, forma). Die Differenz springt hier in die Augen. Jene Formel ist speculativer Natur und construirt von Allgemeinbegriffen aus ein persönliches Wesen, diese gibt dagegen den „state of life" einer Person an, sie ist (s. oben) so zu sagen rechtlicher oder politischer Natur. Die beiden Formeln sind also ganz disparat (die antiochenische und alexandrinische sind dagegen gleichartig), und daher ist es recht wohl möglich, dass das abendländische Schema schliesslich, religiös betrachtet, eine Seite enthält, die dem alexandrinischen verwandter ist als dem antiochenischen. Allein in den Formeln stimmte Nestorius mit Cölestin überein, und es lässt sich nicht nachweisen, dass der Papst im Stande gewesen ist, hinter die Formeln zu blicken (s. das „simplicior" bei Mansi V p. 762). Ja, das Gegentheil lässt sich nachweisen. Er hat sich in allen seinen zahlreichen Briefen in dieser Sache wohl gehütet, seine eigene christologische Meinung auszusprechen. Wenn ihm etwas entschlüpft, so lautet es keineswegs cyrillisch, s. z. B. in dem Brief an die Gemeinde von Konstantinopel (Mansi IV p. 1044): „Nestorius leugnet, dass der Logos für uns einen Menschen angenommen habe". Er klammert sich lediglich an das von Nestorius beanstandete θεοτόκος, für das er eine Art von Altersbeweis aus einem Gedicht des Ambrosius beibringt. Sonst kommt in seinen Briefen nichts darüber vor, was denn eigentlich an Nestorius' Christologie zu tadeln sei. Dafür überhäuft er ihn von Anfang an mit Schmähreden, biblischen Bedrohungen und ganz allgemeinen Verwünschungen, denuncirt ihn als Ketzer bei seiner Gemeinde und schreibt ihm einen Brief (Mansi IV p. 1026 sq.), der in seiner

einen Punkt „θεοτόκος“ stellte, um wenigstens einen Schein der Abweichung zu erzeugen, obgleich gerade hier Nestorius zu Concessionen bereit war.

Der Papst war entschieden, den Nestorius abzuthun. Eine römische Synode (430) verlangte von ihm Widerruf in kürzester Frist bei Strafe der Excommunication. Wie zum Hohne wurde Cyrill vom Papst mit der Executive beauftragt. Jetzt betrieb Nestorius selbst, dessen Gemeinde revolutionirt wurde, die Berufung eines allgemeinen Concils beim Kaiser und sammelte dazu auch Anklagen gegen die Amtsthätigkeit Cyrill's. Zwölf Anathematismen, die eine alexandrinische Synode unter Cyrill ihm insinuirt hatte und welche in scharfer Form (θεοτόκος γεγέννηκε σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον — ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν — ἕνωσις φυσική — σὰρξ τοῦ κυρίου ζωοποιός etc.) die cyrillische Lehre enthielten, beantwortete er mit zwölf Gegenanathematismen[1]). Damit war der Bruch besiegelt.

---

Ungerechtigkeit und dreisten Verwegenheit das nichtswürdigste Schreiben ist, welches wir aus dem 4. und 5. Jahrhundert besitzen. Auch in seiner Instruction an seine Legaten und in seinem Schreiben an das Concil hat er sich ängstlich gehütet, irgend eine christologische Formel zu brauchen, und er wusste sehr gut, warum. So wie Nestorius, namentlich noch zuletzt, sich ausgesprochen hatte, kam seine Christologie der augustinischen so nahe, dass jedenfalls Cölestin sie nicht zu unterscheiden vermochte. Aber es kam dem Cölestin eben schlechterdings nicht auf die Christologie, sondern auf die Person des Nestorius an, weil dieser die Pelagianer nicht ad nutum papae behandelt hatte. Daher weist er seine Legaten an, sich einfach auf Cyrill's Seite zu stellen und begnügt sich in seinem Schreiben an das Concil, dasselbe zu ermahnen, den alten Glauben zu bewahren, ohne zu sagen, worin derselbe besteht. Am wenigsten aber darf man annehmen, dass etwa der Handel des Augustin mit dem gallischen Mönch und Presbyter Leporius (Mansi IV p. 518. 519 sq.) auf Cölestin von Einfluss gewesen sei. Dieser schnell beigelegte Streit zeigt allerdings, dass auch im Abendland Erwägungen über das Geheimniss der Person Christi angestellt wurden, welche zu einer bedenklichen Zertrennung führten, und dass dem gegenüber die Abendländer scharf auf ihr „unus et idem“ hielten, welches doch noch etwas anders war als das antiochenische ἓν πρόσωπον. Allein Cölestin hat sich in dem Handel mit Nestorius nirgends auf die Irrlehre des Leporius und seinen Widerruf bezogen. Wie wenig man im Abendland gewillt gewesen ist, sich in dem eigenen christologischen Schema durch den Orient resp. durch das anerkannte Concil von Ephesus stören zu lassen, beweist am Besten das Commonitorium des Vincentius. In diesem bald nach 431 geschriebenen Buch wird das Ephesinum hochgepriesen, Nestorius geschmäht, aber dabei die christologische Formel des Tertullian und keine andere gebraucht, und völlige Unsicherheit ü er Nestorius' Lehre an den Tag gelegt.

[1]) Mansi IV p. 1081 sq. 1099 sq. Hahn § 142. 143. In der 3. These des Nestorius ist die Fortdauer der Verschiedenheit der beiden Naturen auch nach

Der Kaiser, dem Cyrillus ungnädig, berief auf Pfingsten 431 ein Concil nach Ephesus. Hier zeigte Cyrill, der mit etwa 50 Bischöfen erschienen war, was man einem Kaiser, wie Theodosius II. es war, bieten durfte. Ohne die Ankunft der Syrer unter Johannes von Antiochien, dem vorsichtigen Freunde des Nestorius abzuwarten, constituirte sich die ägyptische Partei, unterstützt von dem Bischof von Ephesus, Memnon, eigenmächtig und trotz des Widerspruchs des kaiserlichen Commissärs, als Concil, behandelte Nestorius, der natürlich auf dieser Versammlung nicht erschien, sondern in der Stadt auf die Syrer wartete, als Angeklagten, billigte alle Kundgebungen des Cyrill als mit der h. Schrift und dem Nicänum übereinstimmend und erklärte den Nestorius für abgesetzt und der priesterlichen Gemeinschaft verlustig. Diesem Conciliabulum gegenüber hielten Nestorius und seine Freunde, sobald die Syrer eingetroffen waren, unter der Leitung des kaiserlichen Commissärs das rechtmässige Concil ab und sprachen die Absetzung über Cyrill und Memnon aus. Nun erst trafen die päpstlichen Legaten in Ephesus ein und stellten sich sofort auf Cyrill's Seite[1]). Ihren Instructionen gemäss nahmen sie pro forma die Sache auf's Neue auf, um das Ansehen des apostolischen Stuhles zu erhöhen. Die Partei Cyrill's bewilligte das, und die Legaten stimmten nun Allem bei, nachdem alle Actenstücke noch einmal verlesen waren[2]). Mit dem Rufe: „Dem neuen Paulus Cölestin, dem neuen Paulus Cyrill, dem Wächter des Glaubens Cölestin, dem mit der Synode übereinstimmenden Cölestin, dankt die ganze Synode. Ein Cölestin, ein Cyrill, ein Glaube der Synode, ein Glaube des Weltkreises“ — schloss das Conciliabulum[3]), welches den alten nicänischen Glauben aufrecht erhalten

der Menschwerdung scharf betont. Die 5. lautet: „si quis post assumptionem hominis naturaliter dei filium unum esse audet dicere, anathema sit“. Sie ist die bedenklichste.

[1]) Abendländer waren sonst überhaupt nicht anwesend.

[2]) Neu verlesen wurde ausser dem Brief des Cölestin an das Concil ein solcher des karthaginiensischen Erzbischofs Capreolus, der das Ausbleiben der Africaner entschuldigt. Auch dieser Brief ist lehrreich, weil es der Bischof nicht über die Mahnung hinausbringt, dass man an dem alten Glauben nichts ändern solle. Ueber die Streitfrage spricht er sich nicht aus (Mansi IV p. 1207 sq.).

[3]) Mansi, l. c. p. 1287. Dem Papst hat man zum Schluss noch den Gefallen gethan, die Pelagianer zu verdammen. So blieb man sich gegenseitig nichts schuldig. Cölestin verurtheilte den Nestorius, ohne seine Lehre zu kennen, und trat damit seiner eigenen Lehre zu nahe, und die Cyrillianer verdammten die Pelagianer, ohne ihre Thesen gründlich zu prüfen, und verurtheilten in ihnen

wollte und auch aufrecht erhalten hat, auf welchem aber nicht discutirt, sondern lediglich auf Grund einer Auswahl von Autoritäten gestimmt worden ist[1]).

Das Folgende mag in den geschichtlichen Darstellungen nachgelesen werden. Der Kaiser, statt für das Recht einzutreten, liess sich imponiren. Zuerst zwar wurden die Beschlüsse der cyrillischen Synode annullirt, dann aber sollte der Streit echt byzantinisch durch Beseitigung der Häupter geschlichtet werden. Der Kaiser gab der Absetzung sowohl des Cyrill und Memnon, als des Nestorius Gesetzeskraft. Die Alexandriner aber waren einig und folgten einem Herrn; die Gegenpartei war es nicht. Nestorius, heftig aber nicht zäh, resignirte; bald aber sollte sich seine Einsamkeit in ein Gefängniss wandeln. Die von ihm vertretene Lehre war in den Augen des Kaisers keineswegs gerichtet; aber Cyrill gelang es, die Erlaubniss zu erhalten, sein Bisthum wieder in Besitz zu nehmen, und seine Partei gewann am Hofe und in der Hauptstadt durch Ränke und Bestechungen immer mehr Boden. Dennoch konnte er nicht auf einen Sieg in der dogmatischen Frage rechnen; er musste zufrieden sein, jetzt einen ihm genehmen Mann auf dem Stuhle von Konstantinopel zu wissen. Der Kaiser betrieb eine Union, und die Freunde des Nestorius spalteten sich. Ein Theil, unter Führung des Johannes von Antiochien, war zu Transactionen bereit, und auf dieser Seite stand auch — allerdings reservirt — der bedeutendste antiochenische Gelehrte, Theodoret[2]). Ein anderer Theil widerstrebte. Das Verhalten Cyrill's in dem Jahre 432/33 macht ihm wenig Ehre. Ihm lag mehr daran, die Verdammung seines Todfeindes, des Nestorius, in der Kirche durchzusetzen, als seine Dogmatik rein zu erhalten. So unterschrieb er das von den gemässigten Antiochenern vorgelegte

---

sich selbst mit. So darf man sich ausdrücken, ohne die besondere Solidarität, die zwischen den Antiochenern und Pelagianern bestanden hat, zu verkennen; denn von dieser haben die ephesinischen Richter nichts gewusst. Auf sie hat Cassian (libr. VII de incarn. Chr.) zuerst aufmerksam gemacht.

[1]) S. die Acten bei Mansi; auch Vincentius beschreibt im sog. zweiten Commonitorium das Verfahren; man hörte das Alterthum ab. „Als Lehrer, Rathgeber, Zeugen und Richter sind zu Ephesus angeführt worden Petrus von Alex., Athanasius, Theophilus von Alex., die drei Kappadocier, Felix und Julius von Rom (aber was man von ihnen anführte, stammte von Apollinaris!), Cyprian und Augustin.“ Diese bildeten nach Vincentius „den geheiligten Dekalog“. Es wurden aber noch Andere angeführt.

[2]) Dieser wurde jetzt der geistige Leiter der Antiochener. Er hat unermüdlich für die Leidensunfähigkeit Gottes gekämpft.

Symbol (ohne jedoch seine früheren Aufstellungen zu widerrufen) und erlangte dafür, dass Einige der Häupter der Gegenpartei, vor Allem Johannes von Ephesus, den Nestorius preisgaben. Cyrill konnte sich salviren, indem er jenes antiochenische Symbol nach seiner Christologie auslegte; die Freunde des Nestorius vermochten die Schmach, die sie sich durch Verrath an dem misshandelten Freund zugezogen hatten, nicht zu bedecken. Aber Cyrill hat in einer Frage, die ihm Glaubenssache war, einen Compromiss geschlossen, zum Beweise, dass alle Hierarchen mit sich reden lassen, wenn sie in Gefahr stehen, Macht und Einfluss zu verlieren[1]). Er konnte zudem darauf rechnen, dass der Sieg seiner Gegner ein Pyrrhussieg sein werde. Sein eigenes Ansehen und das seiner Dogmatik stieg immer mehr; tausende von Mönchen waren geschäftig, es zu verbreiten, und Cyrill selbst arbeitete am Hofe und in Rom fort. Der Verurtheilung des Nestorius folgte die schmählichste Behandlung desselben. Aus der Verwirrung, die sich erhob, weil er verdammt war, seine Lehre aber bei Anderen geduldet wurde, folgte eine Schwächung der ganzen Partei: die Strengen sonderten

---

[1]) Das Unionssymbol bei Mansi V p. 781. 291. 303. Es ist schon im Jahre 431 (wahrscheinlich von Theodoret verfasst) von Ephesus aus dem Kaiser vorgelegt worden; im Jahre 433 hat es Cyrill unterschrieben. Das Symbol ist ein dogmatisches Kunstwerk, in welchem sich jedoch die Antiochener ohne Schwierigkeit wiederfinden konnten, nicht aber Cyrill. Die zweite, entscheidende Hälfte lautet: . . . δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε · διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον [das hatte schon Nestorius zugestanden, der überhaupt dieses Symbol ohne Gewissensbedenken hätte unterschreiben können], διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων (das hat Cyrill zugestanden!), καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. Diese Eintrachtsformel, welche den Antiochenern keine Unehre macht, zumal da sie, wie einst die Arianer und Semiarianer, an dem Problem mehr theologisch als religiös interessirt waren, unterscheidet sich von der späteren chalcedonensischen sehr bestimmt. Sie verzichtet nicht auf eine denkbare Position, und zwar in antiochenischem Sinn. Cyrill musste sich mit den Worten ἕνωσις und θεοτόκος, sowie mit dem Fehlen der συνάφεια begnügen. Er hielt natürlich an der μία φύσις σεσαρκωμένη fest, behauptend, dass das Unionssymbol nur die Missverständnisse seiner bisherigen Lehre ausschliesse, die er selbst stets abgelehnt habe; ja er ging jetzt so weit, zu erklären, auch die Antiochener meinten lediglich eine begriffliche Unterscheidung der Naturen nach der Menschwerdung.

sich ab[1]), und da Cyrill nichts zu widerrufen gebraucht hatte, so konnte er daran arbeiten, unter der Hülle des Unionssymbols die Beschlüsse seines Conciliabulums als orthodox, als ökumenische Beschlüsse durchzusetzen, was ihm auch im Orient mehr und mehr gelungen ist — im Occident galten sie von Anfang an als solche. Die Zustände blieben verwirrt und wurden mehr und mehr verlogen.

## 2. Der eutychianische Streit.

Cyrill war im Jahre 444 gestorben; es gab in seiner eigenen Partei Leute, die ihm die Union von 433 niemals vergessen hatten[2]). Sein Nachfolger wurde Dioskur, seinem Vorgänger nach dem eigenen Zeugniss seiner Anhänger zwar nicht ebenbürtig, aber auch nicht ungleich. Die alexandrinischen Bischöfe von Athanasius bis Dioskur haben etwas Gemeinsames. Sie haben dafür gekämpft, sich zu Herren Aegyptens und zu Leitern der Kirche des Orients zu machen[3]). Ihr Widerstand gegen die Staatsgewalt war nicht geringer als ihr Hass gegen den Parvenü, den Bischof von Neu-Rom, dessen aufstrebende Macht sie brechen wollten. Man kann sie nur mit den grossen Päpsten vergleichen, und der Vergleich trifft auch insofern zu, als sie sich zu dem Ziele bewegten, aus Aegypten eine Art von unabhängigem Kirchenstaat zu machen. Jeder Bischof in der Reihe von

---

[1]) Das ist ein langsamer Process gewesen, der erst am Ende des 5. Jahrhunderts in der Bildung einer streng geschlossenen nestorianischen Kirche seinen Abschluss gefunden hat. Diese behauptete sich im äussersten Osten der Christenheit (Ostsyrien, Persien) und nahm bald eine nationale Färbung an; s. über das stark ausgeprägte kirchliche Nationalbewusstsein der Nestorianer Horst, Elias von Nisibis S. 112 ff. Im Reiche hat der Kaiser Zeno (489) ihrer Existenz ein Ende gemacht. Alle Nachfolger Theodosius II. haben sie verfolgt; in Bezug auf diesen ist es aber noch nicht aufgeklärt, wie sein grimmiger Hass gegen den einst beschützten Nestorius entstanden ist. Der Kaiser befahl alle Schriften des Nestorius zu verbrennen und seine Anhänger „Simonianer" zu nennen. Die Folge war, dass man nun um so eifriger die Schriften Diodor's und Theodor's im Orient verbreitete und in andere Sprachen übersetzte. Edessa hat namentlich viel für diese Ueberleitung der griechisch-antiochenischen Litteratur ins Syrische (Persische, Armenische) geleistet. So hat sich in der nestorianisch-persischen (chaldäischen) Kirche viel Alterthümliches und Freies erhalten; Assemani, Bibl. Orient. III, 2; Silbernagl, Kirchen des Orients S. 202 ff. Für die Dogmengeschichte im strengen Sinn des Worts sind die Nestorianer nicht mehr von Bedeutung geworden.

[2]) S. Isidor Pelus., epp. I nr. 324; Akacius von Melitene, ep. ad Cyrill. bei Mansi V p. 860 (998 sq.).

[3]) S. vor Allem die Kirchengeschichte des Sokrates, der dies Streben durchschaut hat.

Athanasius bis Dioskur ist diesem Ziele näher gekommen[1]). Sie stützten sich dabei auf drei gewaltige Mächte, auf die griechische Frömmigkeit und das Mönchthum, auf die Massen des niederen Volkes, und auf den römischen Bischof, der das gleiche Interesse hatte, den Bischof von Konstantinopel niederzudrücken und dem Staat die Spitze zu bieten. In der erstgenannten Hinsicht ist der Umschwung des Theophilus besonders charakteristisch. Er hat die Wissenschaft (den Origenismus) preisgegeben, sobald er eingesehen, dass eine stärkere Macht in der Kirche vorhanden war, die Mönchs- und Gemeindeorthodoxie. Der alexandrinische Bischof stand seitdem an der Spitze des kirchlichen Traditionalismus; er lehnte die griechische Wissenschaft entschieden ab. Aber er gab damit doch ein wichtiges Element der Einwirkung auf die übrigen Kirchen preis, dessen Verlust verhängnissvoll wurde. Er wurde ein koptischer Nationalbischof. Das führt auf das Zweite. Wie alle Despoten suchten sich die grossen alexandrinischen Bischöfe auf die Massen zu stützen. Sie waren Demagogen. Dem Volk schmeichelten sie und befriedigten es, und die Aristokratie — die der Bischöfe, der Gelehrten und der Grossen — wurde von ihnen gefesselt und zertreten. Damit hatte schon Athanasius begonnen, ja höchst wahrscheinlich ist er nicht der Erste gewesen. Jeder seiner Nachfolger schritt auf dieser Linie weiter vor. Aber die Kopten waren nicht die Römer; der

[1]) Von den grossen Bischöfen des Reichs haben allein der römische und alexandrinische eine überlieferte, streng festgehaltene Politik besessen und nach ihr gehandelt. Sie sind darum wirklich Kräfte in der Geschichte gewesen. Eine Politik des antiochenischen Stuhls hat es nie gegeben; er ist in den arianischen Kämpfen ein Spielball geworden, nachdem man ihm schon 60 Jahre vorher hatte zu Hülfe kommen müssen, und hat keine festen Ueberlieferungen besessen. Die Haltung des schwächlichen Johannes im nestorianischen Streit ist typisch für die antiochenischen Bischöfe (s. seinen Brief an Sixtus von Rom). Man pflegt demgegenüber über die hierarchische Herrschsucht des Athanasius, über die Gewaltthätigkeiten des Theophilus, Cyrill und Dioskur und über die politischen Rücksichtslosigkeiten der römischen Bischöfe Klage zu führen. Aber dass Kräfte sich in ihren Aeusserungen nach dem Materiale zu richten haben, auf welches sie wirken sollen, wird nicht bedacht, und welches Aussehen die Kirchengeschichte ohne die „Gewaltthätigkeiten“ der römischen und alexandrinischen Bischöfe erhalten hätte, ebensowenig. Die, welche heute klagen, wären jedenfalls sammt ihrer Dogmatik gar nicht vorhanden, wenn jene gewaltsamen und rücksichtslosen Kirchenfürsten nicht gewesen wären, und die zahme Dogmatik der Gegenwart wäre nie in die Erscheinung getreten ohne die fanatische Dogmatik jener Despoten. Beiläufig — man darf aus Mansi VI p. 1008 schwerlich schliessen, dass Dioskur den Origenes wieder zu Ehren hat bringen wollen.

Herr der ewigen Stadt konnte noch immer daran denken, die Welt zu beherrschen; aber ein koptischer Despot, der das Griechenthum von sich stiess, konnte von der Weltherrschaft nur träumen. Cyrill beherrschte den ägyptischen Klerus und das Volk vollkommen; aber der minder weise Dioskur schuf sich durch den unverhüllten Despotismus eine aristokratische Reaction im Lande. In ihm hat sich die Politik des alexandrinischen Stuhles überstürzt und überschlagen. Wäre er ein Mann gewesen wie Leo I., so hätte die Christenheit vielleicht ein zweites Rom in Alexandrien erhalten [1]). Aber für zwei solche Stühle hatte die Welt keinen Raum. Die traditionelle Politik des gemeinsamen Handelns, welche Rom und Alexandrien so lange verbunden hat, musste an einen Punkt gerathen, von dem an sie sich in bittere Feindschaft wandelte. Aus dieser Feindschaft hat dann der byzantinische Patriarch den Vortheil gezogen. Man kann freilich den ganzen Zwiespalt des römischen und des alexandrinischen Bischofs auf das unvorsichtige und brüske Gebahren Dioskur's zurückführen oder anscheinend noch richtiger auf die Herrschsucht Leo's [2]); allein das wäre ein kurzsichtiges Urtheil. Um die Mitte

---

[1]) Die einzigartige Stellung des alexandrinischen Stuhles bis 450 und seine Politik sind bisher in der Geschichtsschreibung noch nicht zu ihrem Rechte gekommen. Der Bischof von Alexandrien war dem Range nach der zweite in der Christenheit, und dieser Stellung — woher stammte sie? — entsprach ein freilich schwer zu definirendes Recht oder besser eine in weiten Kreisen immer mehr anerkannte Praxis der Aufsicht über die Kirchen des Orients im 4. und 5. Jahrhundert. Die alexandrinischen Bischöfe haben es versucht, diese ihre Stellung zu einer Primatsstellung zu entwickeln. Es wäre eine treffliche Aufgabe für einen Historiker, eine Geschichte der alexandrinischen Politik zu schreiben.

[2]) Sixtus III., der Nachfolger Cölestin's, ist mit Cyrill in bestem Einvernehmen geblieben, wie seine Briefe beweisen, und hat den Versuch zweier nestorianischer Bischöfe (Eutherius und Helladius), die Verbindung zwischen Rom und Alexandrien zu sprengen (s. den Brief der Beiden unter den Briefen des Sixtus) stillschweigend abgewiesen. Sein Schreiben an Johannes von Ephesus (ep. 6) beweist, dass er den Hass seines Vorgängers gegen Nestorius geerbt hat. Dagegen befremdet das einzige Schreiben, welches wir von Leo I. an Dioskur, bald nach dessen Thronbesteigung (445), besitzen, durch seinen an Victor's und Stephanus' Briefe erinnernden Ton und seine Forderungen. Einen solchen Brief hat Dioskur nicht vergessen können. Doch ist für uns das Zerwürfniss zwischen beiden Bischöfen erst seit der Synode von Ephesus deutlich (s. Leo's ep. 43 sq.). Die Art, wie Dioskur die Schreiben Leo's und die Legaten behandelt hat, schuf ihm die bittere Feindschaft des Papstes; denn nun galt es: Rom oder Alexandrien. Vorher hat Leo selbst, wie seine Vorgänger, in der Christologie einen Terminus gebraucht, der cyrillisch resp. auch tertullianisch-

des 5. Jahrhunderts stand der alexandrinische Bischof auf dem Punkt, Herr Aegyptens und zugleich Herr der Kirche des Orients zu werden. Rom wäre nicht Rom gewesen, wenn es diesem Ergebnisse ruhig zugesehen hätte, zu welchem es freilich selbst mitgeholfen hatte, so lange es galt, sich eines mächtigeren Feindes zu erwehren. Hier liegt der Schlüssel zum Verständniss der Wendung der römischen Politik im Orient, und dadurch hat auch die Dogmengeschichte eine völlig unverhoffte Wendung erhalten. Denn war einmal der Widerstreit zwischen Rom und Alexandrien erwacht, so konnte es nicht ausbleiben, dass die tiefe dogmatische Differenz zwischen Beiden, über die sich Cölestin noch hinweggesetzt hatte, um den Kaiser und den konstantinopolitanischen Bischof zu beugen, zur Aussprache kam. Blieb aber Rom hier Sieger, so musste die dogmatische Entwickelung des Orients in ein neues, ja im Grunde in ein fremdes Bett geleitet werden. Umgekehrt aber wäre der dauernde Sieg des zweiten Concils von Ephesus (449), bei der Schwäche des Staates, gleichbedeutend gewesen mit dem Siege Aegyptens in der Kirche und wohl auch im Reiche; denn Reich und Kaiser wären in völlige Abhängigkeit von der im alexandrinischen Stuhl und in seinen Mönchen gipfelnden Kirche gerathen. Darum machten Kaiser und Papst gemeinsame Sache; sie hatten in den Jahren 450—451 einen gemeinsamen Feind und fühlten sich solidarisch. Aber dem Siege Leo's in der dogmatischen Frage über den von Alexandrien geleiteten Orient entsprach der politische Sieg Rom's nicht. Aeusserst geschickt hat der Kaiser operirt. Indem er den römischen Bischof brauchte, soweit er ihn nöthig hatte, um Reich und Kirche der auf die Dogmatik gestützten Despotie Alexandriens zu entziehen, schnitt er ihm doch jeden weiteren Einfluss im Orient durch die Erhebung seines Hofpatriarchen zu gleichem Rang und Ansehen ab. In dem Moment, wo Leo I. den alexandrinischen Collegen gestürzt sah, musste er auch wieder auf den konstantinopolitanischen treffen, hinter welchem kein geringerer stand, als der Kaiser selbst — die byzantinische Staatsidee. Jetzt lenkte er schleunig in die traditionelle Politik seines Stuhles zurück und suchte mit dem Nachfolger Dioskur's, Proterius, anzuknüpfen. Aber er fand in Alexandrien keinen kräftigen Monarchen mehr, sondern nur den Schatten eines solchen, den melchitischen Bischof einer kleinen Partei, der bald dem Fanatismus der Aegypter

---

augustinisch war. Er sagt Serm. 34, 4: „dei filius naturae carnis immixtus", und 23, 1: „naturae alteri altera miscebatur".

zum Opfer fiel. Aber andererseits — der Kaiser hat den Sieg über die Selbständigkeitsgelüste der Kirche des Orients, wie sie die Mönchskirche der Kopten unter dem alexandrinischen Patriarchen gehegt hat, theuer erkauft. Er hat den Orient in heillose Verwirrung gestürzt, und seine für den Moment geschickte Politik ist in ihrem Ergebnisse die verhängnissvollste Calamität für das Ostreich geworden, denn sie hat die centrifugalen und nationalen Kräfte der orientalischen Provinzen entbunden. Man konnte den ägyptischen Kirchenstaat stürzen, aber man konnte Aegypten dann auf die Dauer nicht mehr halten. Man konnte das Reich und Konstantinopel der Herrschaft einer Dogmatik entziehen, die staatsfeindlich war, aber man konnte den Orientalen nicht eine fremde Dogmatik aufnöthigen. Aber auch der römische Bischof sah sich bald im Orient weiter von seinem Ziel entfernt als je, und die stolze Sprache, welche die Nachfolger Leo's, an mittelalterliche Päpste erinnernd, gegenüber dem Kaiser und dem Orient geführt haben, ist nicht sowohl ein Zeichen factischer Macht, als ein Beweis des Risses und der Entfremdung, welche zwischen Orient und Occident eingetreten waren, also der factischen Machtlosigkeit Roms. Der Kaiser konnte dem Papst, aber auch der Papst konnte dem Kaiser und dem Orient nichts mehr anhaben; er wurde dort einflusslos. Ein Theil der Orientalen vermochte sich mit dem dogmatischen Beschlusse von Chalcedon abzufinden — mit dogmatischen Beschlüssen kann man sich stets abfinden — und trotz seiner die wahren Interessen des orientalischen Glaubens zum Ausdruck zu bringen; aber der 28. Kanon von Chalcedon, der den römischen Bischof traf, war kein Noumenon, welches durch Scholastik überwunden werden konnte. Rom hatte die Genugthuung, seine christologische Formel der byzantinischen Staatskirche dictirt zu haben, wie es einst an der Durchführung der trinitarischen Formel den höchsten Antheil gehabt hatte; aber eben diese Kirche schloss sich jetzt scharf gegen Rom und das Abendland ab. Der byzantinische Patriarch, in seinem Machtgebiet im Orient freilich immer mehr eingeschränkt, war ein unüberwindlicher Gegner; denn er war nur der Exponent aller der Kräfte, welche der Staat des Konstantin und Theodosius I. und welche die griechische Kirche in ihrer Eigenart damals noch besassen.

Das ist der allgemeine Aufriss, in welchem man die Geschichte des „eutychianischen Streites“ zu schauen hat. Was hier geschehen ist, hat sich mutatis mutandis im Bilderstreit insofern wiederholt, als sich in diesem Kampf der Staat ebenfalls der Herrschaft der

Kirche erwehrt hat, die ihn zu erdrücken suchte. In beiden Fällen mit Erfolg. Es ist dieselbe Macht gewesen, welche dem Staate in dem ägyptischen Monophysitismus entgegengetreten ist, und die ihm in der Bilderverehrung die Spitze geboten hat. Aber die Art des Sieges war eine verschiedene. In der Mitte des 5. Jahrhunderts hat der Staat zu seinem Unglück nicht die Kraft besessen, die Dogmatik seines Gegners zu ertragen und ihn selbst niederzubeugen — oder sollen wir sagen: er hat sich nicht auf seine Kraft besonnen und den Einflüsterungen einer fremden Macht, des römischen Bischofs, zu seinem Unheil Gehör geschenkt? Im 9. Jahrhundert ist er aber fähig gewesen, seinen Gegner auf dogmatisch-cultischem Gebiet gewähren zu lassen — die Bilderverehrung wurde restituirt — und ihn doch unter sein Gesetz zu beugen, an sein Interesse zu fesseln. Ein kraftvoller Regent, der dem dogmatischen Beschlusse des zweiten Ephesinums beigestimmt hätte, aber dabei im Stande gewesen wäre, die politische Macht Dioskur's zu brechen und die Mönche und Kopten niederzubeugen — er hätte, wenn solch' eine Erwägung gestattet ist, vielleicht das Reich des Konstantius in seiner Einheit erhalten und damit den orientalischen Provinzen die griechisch-christliche Cultur bewahren können. Von welch' unermesslicher Bedeutung wäre das gewesen! Allein es ist nutzlos, einem solchen Gedanken nachzuhängen.

Aus diesen einleitenden Erwägungen geht hervor, dass die Geschichte des Dogmas nicht erst nach dem Concil von Chalcedon, sondern schon vor demselben fast ausschliesslich unter politische Gesichtspunkte zu stellen ist. Die Kräfte, welche seit 444 die grossen Entscheidungen und Actionen bestimmt haben, sind durchweg politische gewesen; es waren immer nur Einzelne, die an den Glauben wirklich gedacht haben, wenn sie vom Glauben sprachen; sie haben Krisen hervorgerufen, aber sie haben den Gang der Dinge nicht mehr bestimmt. Auch ist es nicht so, dass wie durch eine wundersame Veranstaltung dabei das dogmatisch „Richtige" sich durchgesetzt hat; denn wenn das „Richtige" verständigerweise hier nur das der griechischen Frömmigkeit Entsprechende sein kann, so hat es sich nicht durchgesetzt. Man kann, wenn man den Standort der Beurtheilung sehr viel später oder sehr viel früher nimmt, allerdings behaupten, dass die Entscheidung von Chalcedon unter den damals überhaupt möglichen die günstigste gewesen ist; aber diese Einsicht vermag an dem Urtheil nichts zu ändern, dass die Synode von Chalcedon, die man zum Unterschied von der

Räubersynode Räuber-[1]) und Verräthersynode nennen könnte, das Geheimniss des griechischen Glaubens verrathen hat. Das Interesse des Historikers gilt nur den Kräften in der Geschichte; darum löst der politische Historiker seit c. 444 den Dogmenhistoriker fast überall ab. Diesem ist, wenn er sich streng auf seinem Gebiete halten will, nur noch ein kleines Feld übrig gelassen, welches, da das Unveränderliche kein Interesse erweckt, von Jahrhundert zu Jahrhundert immer schmäler wird.

---

Fragt man, welches das traurigste und verhängnissvollste Ereigniss in der Dogmengeschichte seit der Verurtheilung Paul's von Samosata gewesen ist, so hat man auf die Union vom J. 433 zu weisen. Der Schatten dieser Begebenheit liegt auf der ganzen folgenden Geschichte des Dogmas[2]). Zwei böse Früchte hat sie getragen.

---

[1]) Auch Thomasius (Dogmengesch. I² S. 367) nennt das Concil von Chalcedon „kaum minder stürmisch" als das des Jahres 449.

[2]) Das Actenmaterial für den eutychianischen Streit ist grösstentheils bei Mansi T. V sq. abgedruckt, wo auch die Briefe Leo's I. (vgl. die Ausgabe der Ballerini) und die einschlagenden Theodoret's stehen. Geschichtliche Berichte bei Prosper, Liberatus, Facundus, in der bisher nur syrisch veröffentlichten hist. eccl. des Zacharias von Mytilene, im breviculus hist. Eutych. (Sirmond'scher App. ad Cod. Theodos.), bei Euagrius, Theophanes und vielen späteren griechischen und namentlich orientalischen Chronisten. Hinzugekommen sind in der Neuzeit, abgesehen von Zacharias (s. Krüger, Monophys. Streitigkeiten, 1884) erstlich die bisher unbekannten Appellationen des Flavian und Eusebius von Doryläum an Leo I. (s. Guerrino Amelini, S. Leone magno e l'Oriente. Roma 1882, Grisar i. d. Ztschr. f. kath. Theol. VII 1883 S. 191 f., Mommsen, Neues Archiv XI, 2, 1886, S. 361 f.); zweitens die Acten der Räubersynode nach einem syrischen Ms., deutsch von Hoffmann (Kiel 1873), in englischer Uebersetzung mit reichen Beigaben aus anderen syr. Mss. von Perry, The second synod of Ephesus 1881, vorher von demselben An ancient syriac docum. etc. Oxford 1867; Martin, Actes du Brigand. d'Éphese, traduct. faite sur le texte syriaque 1875; Derselbe, Le Pseudo-Synode connu dans l'hist. sous le nom de Brigandage d'Éphese, étudié d'après ses actes retrouvés en Syriaque 1875; drittens die Publication von Révillout, Récits de Dioscure, exilé à Gangres, sur le concile de Chalcédoine, aus dem Koptischen in's Französische übersetzt (Rev. Égyptol. 1880 p. 187 sq., 1882 p. 21 sq., 1883 p. 17 sq.); s. Krüger, a. a. O. S. 12 f. Darstellungen bei Baronius, Tillemont, Gibbon, Walch, Schröckh, Neander und Hefele; vgl. die Arbeiten über Leo I. von Quesnel, Arendt, Perthel. Trotz dieser Arbeiten besitzen wir eine kritische Darstellung der Kirchen- und Dogmengeschichte für die entscheidenden Jahre vor dem Chalcedonense noch nicht. Die wichtigste Vorarbeit dafür wäre eine Monographie über Theodoret, den m. E. wahrheitsliebendsten und unpolitischsten unter den Vätern der damaligen Zeit.

Sie hat erstlich der griechischen Frömmigkeit es für immer verboten, die ihr allein entsprechende Formel: μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, durchzusetzen — die Abhülfe, welche das Ephesinum von 449 bringen sollte, kam zu spät —, und sie hat zweitens eine solche Versumpfung der dogmatischen Frage herbeigeführt, dass man Jeden, der den Mund aufthat, um ein christologisches Zeugniss abzulegen, als Häretiker fassen, umgekehrt aber auch, bei gutem Willen, jede dogmatische Aeusserung zum Besten kehren konnte. Sie hat den Orient verwirrt und aus der Christologie eine Rüstkammer vergifteter Waffen zu kirchenpolitischem Gebrauch geschaffen. Von beiden Seiten her hatte sich eine Mittelpartei gebildet. Einer solchen gehörte Theodoret, einer solchen auch Dioskur (Cyrill) an. Aber die Vertreter dieser Mittelparteien standen sich nicht näher als die Extremen. Wenn sie dieselben Formeln brauchten, meinten sie es doch anders, und sie waren zugleich beflissen, ihre extremen Parteigenossen, soweit es ging, zu schützen.

Die Alexandriner hatten um den Preis der Union die Herrschaft im Orient errungen. Der „Hohepriester-Kaiser“ und seine Eunuchen lieferten sich immer mehr ihnen aus. Das Reich drohte unter dem schwächlichen Theodosius ein von Alexandrien aus geleiteter Kirchenstaat zu werden. Daneben wurde unter der Hülle der Eintrachtsformel die Lehre von der einen Physis verbreitet, und selbst die Ueberschwänglichkeiten der älteren Zeit tauchten wieder auf. Hatte doch der sonst in seinen Formeln so vorsichtige Cyrill selber die bedenklich apollinaristische Fassung nicht vermeiden können, die Physis (Hypostase) des fleischgewordenen Logos sei „ein gewisses mittleres Etwas[1])“. Da kann es nicht auffallen, dass seine Anhänger noch weiter gingen. Auf der Wacht wider die ἕνωσις φυσική, „den leidenden Gott“, die κρᾶσις, kurz wider die Anathematismen Cyrill's stand allerdings der wackere und unermüdliche Theodoret[2]), zugleich die Angriffe Cyrill's auf Theodor von Mopsuestia parirend. Aber Dioskur gelang es, trotz der grossen Besonnenheit, mit der sich Theodoret auf einer mittleren Linie zu halten verstand, ihn

---

[1]) S. z. B. de recta fide ad Theodos. (Mansi IV p. 673): Ἰ. Χρ. ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν εἰς ἕν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος.

[2]) S. vor Allem seinen „Eranistes“. Die Schrift des Katholiken Bertram, Theodoreti doctrina christologica 1883, ist fleissig aber tendenziös; s. Theol. Lit. Ztg. 1883 Nr. 24, Möller in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl. XV S. 401 ff. Die Frage nach der Orthodoxie Theodoret's ist allerdings für einen Katholiken höchst peinlich.

beim Hofe zu verdächtigen, nachdem er sich selbst als Oberbischof in die antiochenischen Verhältnisse eingemischt hatte [1]). Theodoret wurde angewiesen, sich in seinem Sprengel zu halten. Noch grösser war der Hass der Alexandriner gegen den kecken und ungeistlichen Bischof Ibas von Edessa, den begeisterten Anhänger Theodor's. Dioskur war augenscheinlich entschlossen, sich den Orient zu unterwerfen und allmählich alle halben und ganzen Bekenner der antiochenischen Theologie auszutilgen. Die Formel: zwei Naturen (Hypostasen), ein Christus sollte aus der Kirche verschwinden.

In seinem Sinne wirkte in der Hauptstadt der alte und angesehene Archimandrit Eutyches; er stand auf dem Boden der cyrillischen Christologie. Es war jedoch nicht bloss Verleumdung, wenn seine Gegner behaupteten, er habe sich bei der heftigen Bekämpfung der Nestorianer zu apollinaristischen Sätzen verirrt. In diesem Sinne hatte ihn schon i. J. 448 der Bischof Domnus von Antiochien bei dem Kaiser denuncirt. Allein zu einer Action kam es erst, als der Bischof Eusebius von Doryläum gegen ihn bei dem damaligen Bischof von Konstantinopel, Flavian, die gleiche Anklage erhob. Eutyches hat nachmals erklärt, dies sei aus persönlicher Feindschaft geschehen, und man kann sich des Verdachtes nicht erwehren, dass er Recht hat; denn Eusebius war einst selbst einer der erbittertsten Gegner des Nestorius gewesen. Jedenfalls liegt auf dem Ausbruch des Streites ein Dunkel, und auch die Energie, mit welcher Flavian die Sache sofort in die Hand genommen hat, ist befremdlich. Er stand mit dem Hofe, namentlich mit dem allmächtigen Chrysaphius schlecht, bei dem Eutyches wohl angeschrieben war. Wahrscheinlich fühlte sich der Bischof durch den Archimandriten beengt und wollte ihn los werden. Irgend welche religiöse Motive sucht man bei Flavian, dessen christologische Sätze denen Cyrill's ziemlich nahe kamen, sie indess doch nicht erreichten, vergebens [2]).

---

[1]) Das Verfahren Dioskur's gegen den Metropoliten Irenäus von Tyrus und gegen Theodoret i. J. 448 war das eines Primas der gesammten griechischen Kirche, als solches vom Kaiser anerkannt.

[2]) Flavian steht auf dem Boden der Union von 433, aber der antiochenischen Interpretation derselben zugeneigt; s. sein Bekenntniss bei Mansi VI p. 541: καὶ γὰρ ἐν δύο φύσεσιν ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν σάρκωσιν τὴν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἑνὶ πρόσώπῳ, ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν, καὶ μίαν μὲν τοῦ θεοῦ λόγου φύσιν σεσαρκωμένην μέντοι καὶ ἐνανθρωπήσασαν λέγειν οὐκ ἀρνούμεθα — der Brief ist an Leo gerichtet, und Flavian wusste augenscheinlich noch nicht, wie dieser dachte und ob er vielleicht nicht ganz und gar sich zu Cyrill bekenne;

Die nun folgende Synode von Konstantinopel (448), deren Verlauf wir gut kennen, zeigte die Frivolität des Angriffs auf Eutyches, freilich auch den Trotz des einflussreichen Archimandriten wider seinen Bischof. In der dogmatischen Frage benahm sich derselbe sehr klug und gestand, wenn auch mit Zögern, die Formel des Unionssymbol zu: „aus zwei Naturen ein Christus (eine Hypostase, eine Person). Man sieht aber deutlich, dass diese Formel, sofern sie im Sinne eines Fortbestehens der beiden Naturen nach der Einigung zu erklären war, dem Eutyches antipathisch gewesen ist. „Zwei Naturen nach der Einigung" wurde mit Recht als nestorianisch empfunden und vor Allem als eine „Neuerung". Dem Eutyches half es nichts, dass er seine früheren unvorsichtigen und von der Mittellinie der Einheitsformel abweichenden Sätze — mein Gott ist nicht gleichen Wesens mit uns[1]); er hat kein σῶμα ἀνθρώπου, sondern nur ein σῶμα ἀνθρώπινον — berichtigte. Man beharrte darauf, dass er eine σύγκρασις und σύγχυσις lehre und setzte ihn nach höchst schmachvollen Verhandlungen, deren Acten zudem noch gefälscht wurden, wegen valentinianischer und apollinaristischer Irrlehre „unter Thränen" ab. Das geschah von Leuten, die selbst erklärten, den zweiten Brief Cyrill's an Nestorius und die von der ephesinischen Synode gegebene Approbation desselben, sowie das Schreiben Cyrill's an Johann von Antiochien anzuerkennen. Beide Theile bemühten sich nun um die Gunst des Hofs, der Hauptstadt und des römischen Bischofs, und der Hof wandte sich dem Eutyches zu. Noch war man allerseits durch die Verurtheilung des Nestorius bestimmt und nicht geneigt um-

---

desshalb „bekennt" der vorsichtige Patriarch Beides, zwei Naturen auch nach der Menschwerdung und doch eine! — διὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. τὸν Χρ. Τοὺς δὲ δύο υἱοὺς ἢ δύο ὑποστάσεις etc.; folgt eine Verdammung des Nestorius. Hier ist allerdings die chalcedonensische Formel angebahnt, aber — charakteristisch genug — von einem Bischof, der sich nach beiden Seiten zu salviren suchte.

[1]) Der Satz ist, gemessen an Cyrill's Lehre, nicht eben bedenklich. Eutyches erkannte vor der Menschwerdung zwei Naturen an, d. h. gab die begriffliche Unterscheidung für einen idealen Moment zu, konnte aber nach der Menschwerdung die volle Homousie des Leibes des Logos mit unserem Leibe nicht zugestehen, da jener Leib eben als vergottet zu denken sei. Cyrill hat freilich nie offen gesagt, dass der wirkliche Leib des Logos unserem nicht ὁμοούσιος sei, aber er konnte dieser Consequenz doch kaum entrinnen. Den Vorwurf, Christus habe sein Fleisch vom Himmel gebracht, hat Eutyches als Lästerung abgelehnt, dagegen noch in der Verhandlung zuerst erklärt, die h. Jungfrau sei mit uns homousios und aus ihr sei unser Gott Fleisch geworden. So wollte er das directe Zugeständniss umgehen.

zusatteln. Flavian, „der gemässigte Antiochener“, spielte ein gefährliches Spiel, indem er das Ansehen seines Stuhles dem Hof und der herrschenden Dogmatik gegenüber zu heben versuchte. Leo I., von Eutyches zuerst angegangen, war einige Wochen hindurch unsicher, wohin er sich zu wenden habe (Leon. epp. 20 sq.). In dem konstantinopolitanischen Patriarchen war er geneigt, den geborenen Gegner zu sehen; aber bald musste er erkennen, dass für den Augenblick der stärkste Feind wo anders zu suchen sei. Dioskur, mit Eutyches wesentlich einverstanden und längst schon auf verschiedenen Provinzialsynoden des Orients als Oberbischof thätig, hatte sich bereits der Frage bemächtigt und den Kaiser bestimmt, ein Concil zu berufen. Nun war dem Papst die Politik vorgezeichnet. Er durfte weder in die konstantinopolitanische Scylla noch in die alexandrinische Charybdis gerathen, musste vielmehr versuchen, wie einst sein Vorgänger Julius, dem Orient den wahren Glauben und damit sich selber zu bringen. Dioskur war entschlossen, mit allen Mitteln das Concil in seinem Sinne auszunutzen. Es sollte die Herrschaft des alexandrinischen Patriarchats und der alexandrinischen Christologie in der Kirche des Orients befestigen. Dabei war er klug genug, es mit keiner neuen Formel zu versuchen. Lediglich das Nicänum sollte gelten, selbstverständlich in der Auslegung, wie sie die Anathematismen Cyrill's boten. Wer ein Wort darüber hinaus sagen würde, sollte ein Neuerer, ein Häretiker sein. Das war sein Standpunkt, und er fand einen gefügigen Kaiser und einen ihm geneigten Minister, die Willens waren, ihm die Kirche auszuliefern, um — diese Politik war ein Verrath am Staat — den ihnen verhassten zeitweiligen Inhaber des Stuhles der Hauptstadt niederzudrücken [1]). Mit den Vollmachten eines Herrn der Synode war Dioskur ausgerüstet. Diese war in seinem Sinn zusammenberufen, selbst ein Vertreter des Mönchsstandes — ein Novum auf einem Concil — fehlte nicht, und Theodoret war ausgeschlossen.

Unterdessen hatte Leo gefunden, dass Eutyches ein Häretiker sei (ep. 27 [2]), und sich auf das abendländische christologische Schema

---

[1]) S. den Brief der Kaiserin Eudokia an Theod. II. (Leo, ep. 57): ἐγράφη γὰρ ἐνταῦθα πᾶσαν φιλονεικείαν κεκινῆσθαι, ὥστε Φλαυιανὸν τὸν ἐπίσκοπον ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἐπαρθῆναι.

[2]) Das Eingeständniss Leo's ist ergötzlich zu lesen (ep. 34, 1): „Diu apud nos incertum fuit, quid in ipso Eutyche catholicis discipleret.“ Jetzt ist Eutyches das Teufelskind, welches die Wahrheit des Leibes Christi leugnet. In der plumpsten Weise stellt ihn Leo als den vollendeten Doketen dar.

besonnen, welches seine Vorgänger, Cölestin und Sixtus, und er selber bisher vergessen zu haben schienen. Die Berufung eines Concils erfüllte ihn mit Sorgen; Flavian, obgleich er dem Papst durch seine Selbständigkeit vielen Unmuth bereitet hatte, wurde ihm plötzlich der theuere, angefochtene Freund, und mit den Legaten zum Concil schickte er zahlreiche Briefe an alle Betheiligten in den Orient (epp. 28—38), an Flavian (28. 36. 38), den Kaiser (29. 37), Pulcheria (30. 31), die konstantinopolitanischen Archimandriten (32), an die Synode (33) und an den Bischof Julian von Kos (34. 35). Wiederholt bemerkt er, eine synodale Entscheidung sei gar nicht nöthig, das Concil sei überflüssig [1]). Vor Allem aber lag es ihm nun daran, Flavian mit einer dogmatischen Instruction und die Synode mit einem Hinweise auf die einzigartige Würde des römischen Stuhles, der schon entschieden habe, zu versehen. Das Letztere that er in dem Schreiben 33, welches einen verwegenen Versuch enthält, die Bedingungen, unter denen die Synode zusammengetreten war, zu fälschen [2]), das Erstere durch die dogmatische Epistel an Flavian, welche eine Paraphrase des christologischen Abschnittes der Schrift Tertullian's adv. Prax. im Sinne und zum Theil mit den Worten des Ambrosius und Augustin unter Rücksicht auf Eutyches ist und daher unleugbar, indem sie diesen bekämpft, über das im Abendland bisher Uebliche um einen Schritt hinausgeht, — doch nicht weiter, als die augenblickliche Situation es erheischte. Nichts Neues enthält das in späterer Zeit und bis heute verherrlichte Schriftstück. Bedeutend an demselben ist, dass das Abendland d. h. der Papst sich hier auf

---

[1]) Ep. 36 ad Flav.: „Et quia clementissimus imperator pro ecclesiae pace sollicitus synodum voluit congregari, quamvis evidenter appareat, rem, de qua agitur, nequaquam synodali indigere tractatu“ etc.; ep. 37 ad Theod. II: „praesertim cum tam evidens fidei causa sit, ut rationabilius ab indicenda synodo fuisset abstinendum“ etc.

[2]) Leo schreibt hier so, als habe sich der Kaiser in Sachen des Eutyches zuerst an ihn gewandt, an den Nachfolger des Petrus, und er habe sofort auf Grund des Petrusbekenntnisses die richtige Lehre von der Menschwerdung entwickelt und den Eutyches damit widerlegt („religiosa clementissimi principis fides sciens ad suam gloriam maxime pertinere, si intra ecclesiam catholicam nullius erroris germen exsurgeret, hanc reverentiam divinis detulit institutis, ut ad sanctae dispositionis effectum auctoritatem apostolicae sedis adhiberet, tamquam ab ipso Petro cuperet declarari, quid in eius confessione laudatum sit, quando dicente domino: quem me esse dicunt homines filium hominis?“ etc.). Das Concil sei nur ein Opus superadditum, „ut pleniori iudicio omnis possit error aboleri“. Also die Verurtheilung des Eutyches ist schon entschieden, das Concil hat sie nur zu wiederholen. Das schärft der Papst ein.

die Eigenart seiner Kirche besonnen hat. Es ist mithin ein Zeichen der Kraft, und es mag zugleich die in ihm vorgetragene Christologie wirklich den Neigungen des Papstes entsprochen haben. Aber andererseits darf man nicht vergessen, dass die Situation — der schon gerichtete Nestorianismus und der zu verwerfende Eutychianismus — die alte abendländische Formel „duae substantiae (naturae) in una persona" geradezu herauszufordern schien, und dass der Papst weitläufiger über dieselbe geredet hat als die Ueberlieferung das zuliess[1]).

---

[1]) Das Schreiben, dem erst später (s. Mansi VI p. 962 sq.), aber von Leo selbst, Zeugnisse aus Hilarius, Augustin, Gregor von Nazianz, Chrysostomus und Cyrill angehängt worden sind, beginnt mit dem Hinweis auf das (römische) Symbol, welches in seinen Anfangsworten, wie Leo meint, die ganze Frage entscheidet; denn die drei Sätze: „credere in patrem omnipotentem, et in Christum Jesum filium eius unicum dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine", zerstören „die Anschläge nahezu aller Häretiker". Sie enthalten die nativitas divina und die diese in nichts schädigende nativitas temporalis. Wir hätten den Urheber der Sünde und des Todes nicht überwinden können, wenn der deus ex deo nicht unsere Natur angenommen hätte. Wenn Eutyches dies nicht aus dem Symbol hat erkennen können, so hätten ihn Schriftstellen (welche der Papst nun anführt) überzeugen müssen — als hätte Eutyches den Gedanken je geleugnet! Aus der wunderbaren Geburt könne man nicht die Ansicht von einem nicht menschlichen Leibe Christi beweisen; denn der h. Geist habe nur den Anstoss gegeben; die Wahrheit des Leibes Christi ist aus dem Leibe der Maria semper virgo genommen (c. 2). Hierauf folgt der tertullianische Satz: „salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae (man beachte beide Worte) et in unam cocunte personam suscepta est a maiestate humilitas", woran sich eine Reihe von Ausdrücken schliesst, die aus Damasus, Ambrosius, Augustin, z. Th. auch wieder aus Tertullian zu belegen sind; also „natura inviolabilis unita est naturae passibili", „mediator dei et hominum homo Jesus Christus", „mori potest ex uno, mori non potest ex altero", „in integra veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris", „assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens" „exinanitio inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis", „tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi dei forma non adimit, ita formam dei servi forma non minuit." Das war die Art, wie Gott der List des Teufels begegnet ist, damit wir nicht contra dei propositum verloren gingen (c. 3). Nun folgen die alten abendländischen Paradoxieen vom „invisibilis factus visibilis" etc. Das 4. Capitel enthält die Ausführung. Die menschliche Natur wurde in Christus nicht aufgezehrt durch die göttliche; vielmehr „agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est." Das Fleisch verliert niemals die „natura nostri generis". Demgemäss wird die evangelische Geschichte auf die menschliche und auf die göttliche Natur dessen, „qui unus idemque est", vertheilt. „Quamvis enim in domino J. Chr. dei et hominis (!) una persona sit, aliud tamen

Der Papst stellt durchweg das Interesse unserer Erlösung in den Vordergrund: er will gerade das, was Cyrill und Eutyches auch wollen; aber er gibt nun eine Darlegung, die Cyrill jedenfalls weit von sich gewiesen hätte [1]), und die insofern über das im Abendlande Uebliche hinausgeht und sich wirklich dem Nestorianismus nähert, als der Papst mit Vorliebe statt Substanz „Natur" braucht und von einem eigenthümlichen Handeln jeder Natur redet, also in Wahrheit

---

est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria." „Propter hanc unitatem personae," heisst es nun in c. 5, „in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo etc., d. h. Leo zeigt nun, dass man die opera vertauschen könne und müsse. „Dass der Sohn Gottes gekreuzigt und begraben sei, bekennen wir Alle im Symbol." Diesen Glauben hat Christus in den 40 Tagen nach der Auferstehung befestigt, nachdem schon Petrus vorher die Identität des Gottes- und Menschensohnes bekannt hatte. Alle sollten nun sehen, dass die „proprietas divinae humanaeque naturae" in ihm „individua permanet", und somit wissen, dass „Wort" und „Fleisch" nicht dasselbe seien, dass aber der Eine Gottessohn Wort und Fleisch sei. Eutyches, der das Geheimniss, welchem allein wir unsere Erlösung verdanken, durch die schamlosesten Erdichtungen entleert und die menschliche Natur von Jesus trennt, fällt unter das Gericht von 1 Joh. 4, 2. 3. Er muss auch nothwendig die Wahrheit des Leidens und Todes Christi leugnen und so Alles zerstören, den Geist der Heiligung, das Wasser und das Blut. Im Schlusscapitel geht Leo auf den Satz des Eutyches, dass vor der Einigung zwei Naturen, nach ihr eine gewesen sei, ein und wundert sich, „dass sein so thörichtes und verkehrtes Bekenntniss von Keinem der Richter getadelt und eine solch' ungereimte und blasphemische Rede so übergangen wurde, als ob man gar nichts Anstössiges gehört hätte." Die erste Hälfte des Satzes sei so gottlos wie die zweite; man solle den übersehenen Satz, „si per inspirationem misericordiae dei ad satisfactionem causa perducitur", nachträglich noch als eine pestartige Meinung ausfegen. Der Papst hofft noch, Eutyches werde sich bekehren, und dann solle man das grösste Erbarmen gegen ihn walten lassen. Dieser 28. Brief hat im 35. (an Julian) noch eine Ergänzung erfahren. Hier wird (c. 1) auch des Nestorius als eines Ketzers gedacht; gegen Eutyches wird geltend gemacht, dass es nicht allein darauf ankomme, dass der Schöpfer erkannt, sondern auch darauf, dass das Geschöpf erlöst werde. Hier findet sich der Satz: „in susceptione hominis non unius substantiae, sed unius eiusdemque personae", hier ist die Einheit der Person durch die Verweisung auf die Einheit von Leib und Seele des Menschen vorstellig gemacht (s. Cyrill), hier endlich ist der im 6. Capitel des 28. Briefes erörterte, zu Konstantinopel nicht gerügte Satz des Eutyches weiter behandelt. Leo versteht ihn so, dass die menschliche Natur Christi bereits vor der Menschwerdung erschaffen gewesen sei und stellt ihn daher mit dem bereits verdammten Satz des Origenes von der Präexistenz der Seele zusammen. S. auch den 59. Brief.

[1]) Cyrill sagte, der Erlösungsgedanke fordert die Vergottung der menschlichen Natur, Leo führte aus, dass derselbe Gedanke eine wahre Menschennatur, die schlechthin unverändert bleibt, fordere.

jede Natur hypostasirt. Die „Person“ bei Leo ist nicht mehr vollständig das eine Subject mit den zwei „Vermögen“, sondern die Verbindung zweier hypostatischer Naturen. Mit einem Wort: weder ist die Einheit von Leo vorstellig gemacht, noch hat er an das oberste Interesse der frommen Griechen gedacht, an der Menschheit Christi die reale Vergottung der Menschennatur überhaupt anzuschauen. Auch fehlt in dem Lehrbrief jede ausdrückliche Verwerfung des Nestorius, geschweige der antiochenischen Christologie [1]).

Im August 449 wurde das Concil zu Ephesus eröffnet. Dioskur präsidirte und wies dem Stellvertreter des römischen Bischofs die zweite Stelle an; 135 Theilnehmer waren anwesend. Die Bischöfe, welche über Eutyches zu Gericht gesessen hatten, durften nicht stimmen, da die Synode eine Revision jenes Processes vornehmen sollte. Den Brief des Papstes an die Synode nahm Dioskur zu den Acten, liess ihn aber nicht vorlesen und behandelte überhaupt Rom als nicht vorhanden. Nicht Rom, sondern Alexandrien sollte sprechen. Es war ein Gewaltstreich, aber Dioskur hatte die Gewalt vom Kaiser erhalten. Der Verlauf der Synode unterscheidet sich nicht zu ihren Ungunsten von dem anderer Synoden. Was ihr den eigenthümlichen Charakter verleiht, war, dass ein kräftiger und entschlossener Wille sie regierte, der Dioskur's. Dieser liess einfach

[1]) Man kann auch sagen, Cyrill und die alexandrinischen Theologen fangen mit ihrem Denken dort an, wo Leo aufhört, wesshalb es höchst auffallend ist, bei Thomasius (Dogmengesch. Bd. I S. 365) lesen zu müssen, dass Leo's Sendschreiben die Ergebnisse der bisherigen christologischen Bewegung negativ und positiv zusammenzufassen suche. Daran hat Leo nicht gedacht. Er begnügt sich, den Gedanken zu markiren und plerophorisch zu bekennen, Christus sei sowohl voller Gott und voller Mensch gewesen, und zeigt, dass die Erlösung die Gottheit und die Menschheit verlangt. Aber in welches Verhältniss Gottheit und Menschheit zu einander getreten sind, hat ihn im Grunde nie, wenn er an die Erlösung dachte, bekümmert. Das aber war für Cyrill, Eutyches und Dioskur die Hauptfrage. Man kann daher nicht sagen, dass Leo und sie sich direct widersprechen. Vielmehr führen Cyrill und seine Anhänger das Problem im Namen des Glaubens, ex necessitate fidei so zu sagen, concret weiter aus, während es bei Leo, echt abendländisch, in Begriffen schweben gelassen wird. So — bei günstiger Beurtheilung Leo's; denn sobald man seine Ausführungen concret nimmt und in die Sphäre des orientalischen Streites hinüberträgt, können sie nur nestorianisch verstanden werden. Von einer Einigung der beiden Naturen ist bei Leo überhaupt nicht die Rede. Zur richtigen und billigen Beurtheilung Leo's mag es aber dienlich sein zu bemerken, dass er in dem Eutychianismus (fälschlich) eine Gefahr wiederkehren sah, die er in seinem Kampf gegen den Manichäismus (s. seine Sermone) so energisch abgewehrt hatte. In der That bekämpft er den „Eutychianismus“, als sei er Manichäismus.

beschliessen, dass es bei den Bestimmungen von Nicäa und Ephesus sein Bewenden haben sollte. Dann wurde die Sache des Eutyches vorgenommen; er erklärte auf dem Boden jener Synoden zu stehen und den Manes, Valentin, Apollinaris und Nestorius zu verwerfen. Bei der Verhandlung ergab sich, dass die Anwesenden die Formel: „nach der Menschwerdung eine Natur", für allein rechtgläubig hielten (mit dem Zusatz: σεσαρκωμένην καὶ ἐνανθρωπήσασαν) und dass sie die Lehre von zwei Naturen nach der Menschwerdung verdammten. In diesem Sinn wurde Eutyches — die Legaten Roms enthielten sich der Stimme — von Allen für rechtgläubig erklärt; auch Domnus von Antiochien und Juvenal von Jerusalem stimmten dem bei, ja selbst drei von den Bischöfen, welche den Eutyches zu Konstantinopel verurtheilt hatten. Nun schritt Dioskur zum Angriff vor: jeder Bischof sollte schriftlich sich darüber erklären, ob diejenigen zu strafen seien, welche in ihren theologischen Untersuchungen über das nicänische Symbol hinausgingen. Dioskur hörte, was er wünschte, selbst der römische Legat widersprach der so gefassten Frage nicht. Auf Grund dieses Beschlusses sprach die Synode — auch Domnus und Juvenal machten mit — die Absetzung des Flavian und Eusebius von Doryläum aus; Beide waren anwesend und haben bald darauf an den Papst appellirt, dessen Legaten übrigens mindestens Unsicherheit auf der Synode gezeigt, jedoch nach der ersten Session nicht weiter mitverhandelt haben. Dann liess Dioskur in der 2. und 3. Session den verhassten Ibas — von ihm colportirte man das Dictum: „Ich beneide Christus nicht, dass er Gott geworden; denn auch ich kann es werden, wenn ich will" —, die Bischöfe Sabinian von Perrha und mehrere andere [1]), weiter die Säule des Orients, Theodoret [2]), und endlich sogar den Domnus von Antiochien absetzen [3]). Es half demselben nichts, dass er so lange mit Dioskur gegangen war; er hatte sich zuletzt doch zurückgezogen, wollte die kirchenpolitische Revision der Canones von Nicäa und Konstantinopel nicht mit vornehmen, welche Dioskur im Sinne hatte, und war demselben überhaupt unbequem.

Niemals früher hat ein Patriarch auf einer Synode einen solchen Sieg gefeiert. Die Luft war gereinigt; das alte Bekenntniss von

---

[1]) Es spielt hier die Rücksicht auf Verhandlungen vom Jahre 448 hinein (Irenäus von Tyrus), auf die ich nicht eingehen kann; über sie, sowie über die Synoden von Tyrus und Berytus, haben die syrischen Acten erst Licht verbreitet.

[2]) S. Martin, a. a. O. p. 186 sq.

[3]) S. Martin, p. 196 sq.

Nicäa und Ephesus (431), in welchem die frommen Griechen allein ihren Glauben erkannten, war zum Siege gebracht; die Christologie Cyrill's, die eine, menschgewordene Physis des Gott-Logos, war anerkannt; die Gegner waren theils abgesetzt, theils gebeugt; schon hatte man für genehme Nachfolger der Abgesetzten gesorgt — in Konstantinopel wurde ein alexandrinischer Priester, Anatolius, eingesetzt —; die Kirche des Orients lag zu den Füssen des alexandrinischen Patriarchen, und er hatte das Alles erreicht unter Zustimmung des Kaisers [1]). Wohl hatte er auch mit den Mitteln der Gewalt gearbeitet; aber es war eben der Staat, der hinter ihm stand; wohl haben Gensdarmen und die Mönche des Barsumas die Väter in Furcht erhalten; aber grösser als die Schrecken dieser Synode sind die Verleumdungen über sie von Seiten derjenigen gewesen, welche zwei Jahre später ihren feigen Verrath beschönigen mussten. Ueberschlägt man die auf der Synode Anwesenden, so muss man urtheilen, dass Dioskur, dem einst selbst Theodoret (ep. 60) ein gutes Zeugniss ausgestellt hat, nicht allzuviel Aufwendung von wirklicher Gewalt nöthig gehabt haben kann. Dass Flavian halb todt getreten worden sei, ist nichts weniger als sicher, und den Namen „Räubersynode" (Leo, ep. 95) verdient eine Synode nicht, die mehr als irgend eine andere das Interesse und die Tradition der damaligen Frömmigkeit zum Ausdruck gebracht hat. Es war, stellt man sich auf den Standpunkt der Kirche des Orients, wirklich etwas Grosses erreicht, und das Erreichte hatte die Gewähr der Dauer, solange nicht fremde Elemente störend eingriffen.

Aber Dioskur hatte nicht mit dem nahen Tode des Kaisers, nicht mit dem römischen Bischofe, endlich nicht mit der weitverbreiteten Abneigung gegen den rechten Flügel seines Heeres, dem verkappt apollinaristischen, gerechnet. Er hatte den Eutyches rehabilitirt, ohne die bedenklichen Sätze, die derselbe früher ausgesprochen, ausdrücklich präscribiren zu lassen — dass er sie bestätigt hat,

[1]) Wie er sich in Aegypten über die kaiserliche Gewalt hinweggesetzt hat, wie er dort die Staatsgewalt geschwächt hat, in welchem Umfange er Herr Aegyptens gewesen ist und nun Herr des Staates zu werden drohte, dafür liefern die auf der 3. Sitzung des Chalcedonense gegen ihn von Aegyptern vorgebrachten Klagen (Mansi VI p. 1006—1035) interessante Beweise, auch wenn man die Verleumdungen in Anschlag bringt. Sehr richtig Tillemont XV p. 589: „Dioscore règne partout." S. vor Allem p. 1032: Διόσκορος πάντα ἀκαθοσιώτως πράττων, νομίζων τε ἀνωτέρω πάντων εἶναι, οὔτε τοὺς θείους τύπους οὔτε τὰς μεγίστας ἀποφάσεις συνεχώρησεν ἐκβιβασθῆναι, ἑαυτοῦ τὴν χώραν μᾶλλον ἢ τῶν κρατούντων εἶναι λέγων.

ist eine zu Chalcedon von seinen erbitterten Gegnern behauptete Unwahrheit. Das war ein politischer Fehler, bei welchem eine von Aussen hineingetragene Reaction einsetzen und von dem aus sie, wie die Dinge damals lagen, das grosse Werk über den Haufen werfen konnte, ohne den im Jahre 431 gewonnenen Boden dem Anscheine nach zu verlassen. Zunächst war Dioskur noch Herr der Situation. Während alle von ihm Geschädigten sich an Leo als den einzigen Hort wandten[1]) und dieser sich beeilte, die Beschlüsse des Concils zu verwerfen, sprach Dioskur über Leo den Bann aus[2]), bereit sich auch mit dem letzten Gegner, den er zu Ephesus als Luft behandelt hatte, nun zu messen. Leo war in der schwierigsten Lage, wie die Briefe 43—72 beweisen. Wenn es bei dem Beschluss von Ephesus verblieb, war seine Orthodoxie ebenso dahin, wie der Primat seines Stuhles. Er versammelte eine Synode und liess zugleich alle Mitglieder der kaiserlichen Familie des Westreiches, als sie nach Rom kamen, Briefe an Theodosius schreiben wider den „episcopus Alexandrinus sibi omnia vindicans“ (45, 2), wider die Synode, für sein Recht, oberster Richter in Glaubenssachen zu sein[3]) und für die Berufung eines neuen Concils nach Italien. Er sah sich genöthigt, dem Kaiser des Ostens wiederholt zu versichern, dass auch er am nicänischen Glauben festhalte; er hütete sich zu sagen, was er denn an dem dogmatischen Beschlusse von Ephesus zu tadeln habe; er bestand nur auf der Verdammung des Eutyches als eines Manichäers und Doketen und behandelte die

---

[1]) S. die Briefe Theodoret's 113 u. ff. Theodoret lobt die ep. dogmatica Leo's in hohen Ausdrücken, und er hatte in der That keinen Grund, sie irgendwie bedenklich zu finden. Im 121. Brief sagt er ausdrücklich, Leo's Brief stimme überein τοῖς παρ' ἡμῶν καὶ συγγραφεῖσι καὶ ἐπ' ἐκκλησίας κηρυχθεῖσιν ἀεί.

[2]) S. die Acten des Concils von Chalcedon Mansi VI p. 1009; ganz sicher ist die Sache dennoch nicht. Es ist sogar wahrscheinlich, dass Dioskur erst kurz vor dem Chalcedonense Leo gebannt hat.

[3]) Valentinian III. schreibt an Theod. II. (ep. Leon. 55): „Der Glaube soll in Verwirrung gerathen sein, ἣν ἡμεῖς ἀπὸ τῶν προγόνων παραδοθεῖσαν ὀφείλομεν μετὰ τῆς προσηκούσης καθοσιώσεως ἐκδικεῖν καὶ τῆς ἰδίας εὐλαβείας τὴν ἀξίαν τῷ μακαρίῳ ἀποστόλῳ Πέτρῳ ἄτρωτον καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις διαφυλάττειν, ἵνα ὁ μακαριώτατος ἐπίσκοπος τῆς Ῥωμαίων πόλεως, ᾧ τὴν ἱερωσύτην κατὰ πάντων ἡ ἀρχαιότης παρέσχε, χώραν καὶ εὐπορίαν ἔχειν περί τε πίστεως καὶ ἱερέων κρίνειν. Mit Recht habe Flavian an ihn appellirt. — Es ist ein merkwürdiges Schauspiel! Die beiden Kaiser befinden sich ganz und gar in der Hand ihres Patriarchen, dort in der des Dioskur, hier in der Leo's. So tief hatte der Staat noch niemals unter Priestergewalt gestanden. Selbst unvermögend, spielten die Kaiser ihre Primaten wider einander aus.

Anerkennung des neuen Bischofs von Konstantinopel, der Creatur Dioskur's, dilatorisch. Er vergab sich nichts als Nachfolger Petri, aber er erreichte auch nichts. Theodosius blieb fest, erklärte, dass die Synode nur das Alterthum wider die Neuerung Flavian's geschützt habe, und beantwortete die Schreiben seiner kaiserlichen Verwandten im Abendlande kühl ablehnend. Ein minder politischer Papst, als Leo war, hätte einen Bruch, gestützt auf das ganze Abendland und den Kaiser des Westens, herbeigeführt; aber Leo wartete, und er wartete nicht umsonst.

Am 28. Juli 450 starb Theodosius II. [1]), und mit einem Schlage änderte sich die Situation. Pulcheria, welche den Thron bestieg und Marcian die Hand reichte, hatte die erbärmliche Missregierung ihres Bruders stets beklagt und seine Günstlinge waren ihre Feinde. Sie wurde die eigentliche Leiterin der Kirchenpolitik, während Marcian die äusseren Feinde bekämpfte. Der Hof beschloss, sich und den Staat vom alexandrinischen Despoten zu befreien. Das ging nicht ohne Rom's Hülfe; denn — das ist eine Thatsache von höchster Bedeutung — das Concil von 449 hatte die Kirche des Orients wirklich pacificirt. Unzufriedene fehlten natürlich nicht; aber sie waren in der Minderheit; der Hof konnte für die neue Wendung auf keine geschlossene und sichere Partei rechnen; nur in Konstantinopel konnte er sich rasch Boden schaffen, wo man Flavian noch nicht vergessen hatte. Die Kirche des Orients hatte seit dem August Frieden gehabt. Damit der Staat seine Selbständigkeit zurückerhalte, musste diese kaum beruhigte Kirche auf's neue gestört und in die traurigste Lage versetzt werden!

Marcian, dessen Anerkennung Dioskur in Aegypten zu hintertreiben suchte, wandte sich sofort in einem Briefe an Leo. Er übertrug diesem förmlich den von seinem Vorgänger dem Dioskur factisch verliehenen Primat und kündigte ausserdem die Geneigtheit an, die von Leo gewünschte Synode zu berufen [2]). Bald darauf traf bei dem Papst ein Schreiben Pulcheria's ein, welches die Schwenkung

[1]) Ein gewisses Schwanken hatte er in den letzten Monaten doch schon gezeigt (Rückberufung der Pulcheria, Verbannung des Ministers Chrysaphius); s. Krüger, a. a. O. S. 56.

[2]) Marcian. ep. in Leon. epp. 73: „Pro reverenda et catholica religione fidei Christianorum tuam sanctitatem principatum in episcopatu divinae fidei possidentem sacris litteris in principio iustum credimus alloquendam .... omni impio errore sublato per celebrandam synodum te auctore maxime pax circa omnes episcopos fidei catholicae fiat.“ So schreibt Marcian an Leo! Aber er dachte nur an eine orientalische Synode, s. den 2. Brief (ep. 76).

des konstantinopolitanischen Bischofs mittheilte; er habe den dogmatischen Brief Leo's (an Flavian) unterschrieben und verdamme die eutychianische Irrlehre; der Kaiser habe auch die Rückberufung der von der Synode abgesetzten Bischöfe befohlen, die Wiedereinsetzung werde dem Concil vorbehalten, welches Leo im Orient, wo möglich persönlich, leiten solle. In der That war in der Hauptstadt selbst, nach Abhaltung einer endemischen Synode, bereits Alles im Fahrwasser des neuen Kaisers oder vielmehr der Kaiserin; der erbärmliche Streber, der Patriarch, die Creatur und der Verräther Dioskur's, war bereit zu thun, was der Hof verlangte. Bei diesem Umschwung der Dinge fiel für Leo jeder Wunsch nach einem Concil weg, welches doch stets eine gefährliche Action für den Papst bedeutete. Er nahm jetzt die Haltung ein, dass man an seinem Briefe genug habe, dass die Bischöfe einzeln auf diese Lehre zu verpflichten seien und dass durch ihre Umkehr und die Streichung der Namen des Dioskur, Juvenal u. s. w. aus den Diptychen der Schlag der Räubersynode paralysirt sei. Er wollte von sich aus und ohne Concil, mit Hülfe seiner Legaten, als der Richter jeden einzelnen Bischof zu Gnaden annehmen oder als Verstockten bestrafen; der konstantinopolitanische Bischof sollte dabei als sein Mandatar mitwirken. Damit begann er bereits wirklich, und die Sache war in gutem Fluss. In der That mag Leo so naiv gewesen sein, zu meinen, dass in seinem dürftigen Schreiben die Lösung der dogmatischen Wirren des Orients läge; denn dass es ausser dem „Richtigen", dem Doketismus und Paul's von Samosata Lehre noch andere Christologieen geben könne, scheint dem Papst nie in den Sinn gekommen zu sein. Für die feinen, freilich zum Theil unwahren Formeln der griechischen Theologen hatte er kein Verständniss; aber er war seiner Sache gewiss; in dieser Gewissheit sind die Briefe 82—86 abgefasst, in denen der Papst um jeden Preis ein Concil als unnöthig und unopportun[1]) zu hintertreiben suchte. Allein Marcian brauchte das Concil für sich und für die orientalische Kirche, in der seit dem Regierungswechsel Niemand wusste, was er nun glauben sollte, und in der z. Z. manche Bisthümer zwei oder gar keinen Eigenthümer hatten. Der Kaiser war nicht gewillt, sich dem Papste auszuliefern, indem er seine Hülfe in Anspruch nahm. Er schrieb das Concil für den September 451 nach Nicäa aus, und Leo musste sich voll Unmuth fügen (ep. 89). Er bestimmte vier Legaten und übertrug einem,

[1]) Die Abendländer könnten nicht kommen, schreibt er, wegen der Hunnennoth.

dem Bischof Paschasinus, den Vorsitz an seiner Statt; denn Marcian hatte ihn ja selbst als Leiter der zukünftigen Synode bezeichnet — das also, was Dioskur sich 449 erstritten hatte, kam jetzt ohne Mühe dem Papste zu Gut[1]). Dennoch war Leo ausserordentlich besorgt. Seine zahlreichen Briefe (89—95) beweisen, dass er „Neuerungen wider das Nicänum" d. h. Abweichungen von seinem Lehrbrief fürchtete. Daher mahnte er fort und fort zur Milde und Vergebung: wer nur den Eutyches verdamme und das Nicänum anerkenne, sei orthodox; der Streit um den Glauben dürfe auf keinen Fall erneuert werden; Alles sei klar und entschieden. In seinem Briefe an die Synode (93) deckte er sich ausdrücklich durch den Hinweis, neben der Verdammung des Eutyches müsse auch die des Nestorius v. J. 431 in Kraft bleiben. Diese Mahnung war mehr eine Selbstrechtfertigung als eine Aufforderung; denn zu einer Rehabilitation des Nestorius waren im Orient nur sehr Wenige geneigt, wohl aber fehlte in der epistola dogmatica des Papstes eine Verwerfung des „Ketzers". Allein das Alles war schliesslich nicht die wichtigste Sorge des Papstes. Was er vor Allem fürchtete, war das Wiedererstarken des Bischofs, den seine Vorgänger im Bunde mit den Alexandrinern gebeugt hatten — des konstantinopolitanischen, hinter welchem die Staatsidee des Konstantius stand. Nun aber war er mit dem alten Bundesgenossen verfeindet, ja hatte ihn selbst in den Staub geworfen[2]); mit dem Feinde war auch die Stütze gefallen. Die Sorge des Papstes spricht sich in der gemessenen Instruction an die Legaten aus[3]): „sanctorum patrum constitutionem prolatam (den 6. Kanon von Nicäa nach römischer Fälschung) nulla patiamini temeritate violari vel imminui . . . ac si qui forte civitatum suarum splendore confisi aliquid sibi tentaverint usurpare, hoc qua dignum est constantia retundatis". Das Concil wurde im letzten Moment, um die persönliche Anwesenheit des Kaisers zu ermöglichen, auf welche die römischen Legaten drangen, nach Chalcedon in die Nähe der Hauptstadt verlegt und am 8. October 451 eröffnet.

---

[1]) Doch war der Vorsitz nur ein Ehrenvorsitz; selbst Hefele gesteht zu, dass die „bureaumässige Leitung der Geschäfte" von den kaiserlichen Commissären besorgt wurde. In Wahrheit waren die römischen Legaten nur die ersten Votanten.

[2]) Eine Instruction Leo's für seine Legaten lautete, dass Dioskur in der Synode keinen Sitz haben dürfe, sondern als Beklagter nur anzuhören sei; Mansi VI p. 580 sq.

[3]) Mansi VII p. 443.

An Anzahl der Theilnehmer (zwischen 500 und 600, vielleicht über 600) kann sich keine frühere Synode mit dieser messen, „politisch und kirchlich einer der wichtigsten von allen“ [1]), ein Denkmal der durch Pulcheria und Marcian wiedererstarkten Staatsgewalt, aber eben desshalb ein Denkmal der Knechtung des Geistes der morgenländischen Kirche, die sich hier dem mit dem abendländischen Oberbischof verbündeten Kaiser in der wichtigsten Glaubensfrage ausgeliefert hat [2]). Man darf durchaus nicht sagen, dass etwa das „berechtigte Wahrheitsmoment“ der antiochenischen Christologie zu Chalcedon wider die Glaubensgedanken der Alexandriner und der Mönche gesiegt habe; denn die Vertreter dieser Christologie hatten vor der Kraft des alexandrinischen Bekenntnisses längst die Segel gestrichen, und das unsäglich elende Verhalten der antiochenischen Patriarchen und des grössten Theiles der ihnen theologisch verwandten Bischöfe (der antiochenischen Mittelpartei, seit 433) beweist, dass diese Richtung, im Gefühle ihrer traurigen Kraftlosigkeit, auf jede Beeinflussung der Kirche längst freiwillig verzichtet hatte. Die Schmach dieses Concils liegt darin, dass die grosse Majorität der Bischöfe, welche wie Cyrill und Dioskur gesinnt waren, sich schliesslich eine Formel von Fremden, vom Kaiser und vom Papst, aufnöthigen liess, die ihrem Glauben nicht entsprach. Nach den Acten der Synode kann über folgende Punkte kein Zweifel bestehen [3]): 1) dass die grosse Mehrheit der zu Chalcedon versammelten Väter weder wie Leo, noch wie Flavian (antiochenische

[1]) Ranke, Weltgesch. IV, 1 S. 324.

[2]) Luther, der dem Chalcedonense überhaupt nicht günstig ist, schreibt (Von Conciliis und Kirchen, Erl. Ausg. Bd. 25 S. 351): „Das 4. Concil zu Chalcedon (hatte Theilnehmer) 630, schier soviel als die anderen alle, und waren doch gar ungleich den Vätern zu Nicäa und Konstantinopel“.

[3]) Aus den Récits de Dioscore (Krüger, a. a. O. S. 12 ff. 61—68) geht hervor — was man bisher nicht wusste —, dass Dioskur, nachdem er von Alexandrien aus in Konstantinopel eingetroffen war — in Folge einer Intrigue mit weniger Bischöfen, als er beabsichtigt hatte —, auf gütlichem Wege vom Hof gewonnen werden sollte. Wir wissen jetzt, dass er in eine Versammlung von kirchlichen Notabeln geführt wurde und dort auch den Kaiser und Pulcheria getroffen hat. Man gab sich alle Mühe, ihn für die ep. Leonis zu gewinnen; er aber blieb fest und er soll durch seine glühenden Worte gegen die zwei Naturen die Bischöfe (Anatolius, Juvenal, Maximus von Antiochien u. A.) sowie den Senat für seine Lehre vorübergehend wieder gewonnen haben. Das ist sehr glaublich. Welch' ein Geist des Aufruhrs gegen den Staat und den Kaiser ihn und seine Anhänger beseelte, zeigt die von Krüger S. 62 mitgetheilte Geschichte. Dass er noch auf der ersten Sitzung zu Chalcedon eine Macht war, geht aus den Acten hervor.

Mittelpartei) gedacht haben, dass sie vielmehr (vor Allem die illyrischen, palästinensischen und ägyptischen) nichts Anderes gewünscht haben, als die Bestätigung des Nicänums und Ephesinums in dem Sinne Cyrill's[1]; 2) dass desshalb die Formel „aus zwei Naturen ist Christus" mit dem ausgesprochenen oder selbstverständlichen Zusatz, dass nach der Menschwerdung der Gott-Logos nur eine fleischgewordene Natur habe, allein dem Glauben des konstantinopolitanischen Patriarchen Anatolius und der Mehrzahl der Bischöfe entsprochen hat; 3) dass Theodoret und seine Freunde die Sympathien der Mehrzahl der Synodalen so wenig besessen haben, dass sie vielmehr die höchsten Schmähungen („Juden") zu erdulden hatten und Theodoret seine Orthodoxie nur durch eine abgepresste Verdammung des Nestorius zu retten vermochte[2]; 4) dass die kaiserlichen Commissäre Alles geleitet haben und von Anfang an entschlossen waren, auf der Synode die Absetzung des Dioskur durchzusetzen, obgleich sie der Synode den Schein der Freiheit gaben; 5) dass die kaiserlichen Commissäre zugleich angewiesen waren, auf die Feststellung einer neuen Glaubensformel auf Grund des Briefes Leo's zu dringen, um dem unerträglichen Zustande ein Ende zu machen, der durch die Vernichtung des Beschlusses von 449 in der Kirche des Orients herrschte; 6) dass die römischen Legaten mit den Commissären einig waren, den Beschluss der Absetzung des Dioskur und die Aufstellung eines dogmatischen Bekenntnisses herbeizuführen, dass sie aber mit ihnen differirten, sofern sie den Dioskur als Häretiker resp. als Rebell wider den Papst bezeichnet wünschten und zugleich lediglich die Einführung der ep. dogmatica Leo's betrieben; 7) dass dem Dioskur ein höchst schmachvoller und ungerechter Process gemacht worden ist, dass er sich würdig und fest als Nachfolger des Athanasius benommen

---

[1]) Allerdings gab es auch nicht wenige antiochenisch Gesinnte, nämlich Bischöfe aus Syrien, Asien, Pontus und Thracien; sie konnten mit dem Brief Leo's zufrieden sein; aber 1) sie waren in der Minderheit, 2) sie hatten das sacrificium intellectus fidei theils durch die Verwerfung des Nestorius theils zu Ephesus 449 gebracht, waren also innerlich gebrochen. Man hätte bei ihnen Alles ohne Mühe erreichen können.

[2]) Droh- und Schmähreden („Wer Christum zertheilt, soll selbst zertheilt werden; zertheilet sie, tödtet sie, werft sie hinaus!" u. s. w.) waren zu Chalcedon nicht zahmer wie zu Ephesus 449. Theodoret verdammte den Nestorius in der 8. Sitzung, Mansi VII p. 185 sq. Das höchste Schimpfwort „Jude" haben übrigens von Leo I. an die Orthodoxen und die mehr antiochenisch Gesinnten den „Eutychianern" (Monophysiten) zurückgegeben, weil sie angeblich die Menschwerdung leugneten.

hat, und dass er schliesslich keineswegs wegen Häresie, auch nicht wegen Mord, sondern wegen Unregelmässigkeiten (Verachtung der göttlichen Canones) und Ungehorsam gegen die Synode abgesetzt[1]), sein verstorbener Gegner Flavian aber rehabilitirt[2]) worden ist; 8) dass die Bischöfe, welche mit ihm zu Ephesus getagt hatten, zuerst den Versuch gemacht haben, ihr dortiges Votum als ein durch Gewalt erpresstes darzustellen, dass sie dann aber, als dies nicht erwiesen werden konnte, sich in ehrlosester Weise als irrende Menschen, die gefehlt hätten und Verzeihung erbäten, bezeichnet haben, obgleich sie ihren Glauben in Wahrheit nicht i. J. 449 zu Ephesus, sondern jetzt zu Chalcedon verleugneten[3]); 9) dass die grosse Mehrzahl der Bischöfe, so wie die allgemeine Auffassung vom Glauben damals war, nur mit beflecktem Gewissen in eine neue Glaubensformel, mochte sie wie immer lauten, gewilligt und sich dabei selbst schliesslich durch die trügerische Unterscheidung betrogen hat, es handle sich nicht um eine ἔκθεσις, sondern um eine ἑρμηνεία; 10) dass trotz alles Druckes der römischen Legaten und der Commissäre die Majorität unter Anatolius' Leitung noch den Versuch gemacht hat, unter ausdrücklicher Hervorhebung, Dioskur sei nicht wegen Irrlehre abgesetzt (Anatolius hat im Herzen stets so gedacht wie Dioskur),

---

[1]) Dioskur hat betheuert, dass er keine Vermischung der Naturen annehme, und Niemand konnte ihm das Gegentheil nachweisen; s. Mansi VI p. 676: Διόσκορος εἶπεν · οὔτε σύγχυσιν λέγομεν οὔτε τομὴν οὔτε τροπήν. ἀνάθεμα τῷ λέγοντι σύγχυσιν ἢ τροπὴν ἢ ἀνάκρασιν. Andererseits ist er nicht widerlegt worden, als er (p. 683) erklärte: „Flavian ist mit Recht verurtheilt worden, weil er nach der Einigung noch zwei Naturen behauptete. Ich kann aus Athanasius, Gregor und Cyrill beweisen, dass man nach der Einigung nur mehr von einer fleischgewordenen Natur des Logos sprechen soll. Ich werde sammt den Vätern verworfen, aber ich vertheidige die Lehre der Väter und weiche in keinem Punkte." Den Ausdruck „aus zwei Naturen" hat er gebilligt; dass er schon auf der 2. Sitzung nicht mehr erscheinen wollte, ist sehr verständlich.

[2]) Dabei wechselten Juvenal und die palästinensischen Bischöfe in der schmählichsten Weise ihre Meinung.

[3]) Einige von ihnen hatten zu Konstantinopel 448 mit Flavian gestimmt, 449 mit Dioskur, und stimmten nun mit der Synode! Die kaiserlichen Commissäre haben selbst den Widerspruch gerügt, in welchen sich die Bischöfe verfingen, indem sie ihr Votum von 449 als ein lediglich abgepresstes ausgaben; s. Mansi VI p. 637 fin. Zu bemerken ist übrigens, dass es sich bei den Verhandlungen viel mehr (ja fast ausschliesslich) um die Personen (resp. ihr Ansehen oder das Recht oder Unrecht ihrer Verurtheilung), also um Nestorius, Cyrill, Flavian, Eutyches, Theodoret, Dioskur, Leo gehandelt hat, als um die Sache. Erstlich hütete sich Jeder, an der Sache zu rühren und Formulirungen zu treffen, und zweitens war für die Meisten wirklich der Personenstreit die Hauptsache.

eine Glaubensformel aufzustellen, welche die zwei Naturen nur in begrifflicher Unterscheidung enthielt, und die es ermöglichte, nach der Menschwerdung von einer Natur zu sprechen[1]), und dass speciell drei Sätze in dem 3. und 4. Capitel des Briefs Leo's an Flavian (s. oben) der Mehrzahl der Bischöfe als unerträglisch nestorianisch erschienen sind[2]); 11) dass die Bischöfe nur nach den heftigsten Drohungen des Kaisers, worunter auch die war, das Concil nach Italien zu verlegen, ihre vorgeschlagene Formel preisgegeben und dass sie sich über die incriminirten Sätze Leo's durch eine trügerische Vorspiegelung (Cyrill habe Aehnliches gesagt wie Leo, Beide stimmten überein) äusserlich beruhigt haben; 12) dass die neue Glaubensformel doch nicht zu Stande gekommen wäre, wenn sie nicht schliesslich in einer geheimen Commission unter Hochdruck festgestellt worden wäre[3]), und dass diese Formel insofern eine Unwahrhaftigkeit enthält, als sie gut cyrillisch sein will und den Beschluss des cyrillischen Concils von 431 anerkennt, während sie demselben in's Gesicht schlägt, sofern sie die Einigung und Einheit der Naturen beseitigt.

Auf der 5. Sitzung ist die kaiserlich-päpstliche Formel proclamirt und angenommen worden[4]). Sie bestätigt zuerst die Bestimmungen von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus; sie erklärt dann, dass das überlieferte Symbol an sich ausreicht, aber um der Irrlehrer willen, welche einerseits die Bezeichnung θεοτόκος verwerfen, andererseits eine σύγχυσις und κρᾶσις der Naturen einführen wollen, „unvernünftig nur eine Natur des Fleisches und der Gottheit erdichten“[5]) und die göttliche Natur des Eingeborenen für leidensfähig halten, habe die Synode sowohl die Briefe Cyrill's an Nestorius[6]) und an

[1]) S. die Verhandlungen bei Mansi VII p. 97 sq.

[2]) Auch der von den Abendländern so oft gebrauchte Ausdruck, Gott habe „einen Menschen“ angenommen, wurde gerügt, aber nicht officiell.

[3]) Wahrscheinlich war die Formel schon fertig, als das Chalcedonense begonnen hat; jene Commission kann sie in der kurzen Zeit nicht fertig gestellt haben; aus den Récits de Dioscore scheint sogar hervorzugehen, dass man sie ihm schon vor dem Concil bei Hofe vorgelegt hat.

[4]) S. Mansi VII p. 107 sq.

[5]) So hat sich m. W. selten Jemand nach Apollinaris ausgedrückt (μίαν εἶναι τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος φύσιν), aber die Bischöfe mussten den Glauben, den sie selbst bekannten, jedoch jetzt verwarfen, zuvor zu einer Häresie machen. Doch bekämpft der „Eranistes“ Theodoret's Solche, welche „die Gottheit und Menschheit zu einer Physis machen“.

[6]) Zu verstehen sind implicite darunter auch die Anathematismen Cyrill's, s. Loofs, a. a. O. S. 50 f.

die Orientalen, als den Brief Leo's angenommen. Sie richtet sich mithin sowohl gegen die, welche das Geheimniss der Menschwerdung in zwei Söhne zerreissen, als auch gegen die, welche die Gottheit des Eingeborenen für leidensfähig halten, eine Vermischung und ein Zusammenfliessen ersinnen und die menschliche Usie Christi für eine himmlische ausgeben: καὶ τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει (das war das Opfer des Glaubensgedankens). Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, dies wird näher ausgeführt, dann heisst es: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν . . . ἐν δύο φύσεσιν[1]) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομεν · οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλὰ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον. Dafür beruft sich das Decret auf das A. T., auf Jesus Christus selbst und — auf das nicänische Symbol; am Schluss heisst es, dass Niemand einen anderen Glauben hegen oder lehren dürfe, dass vielmehr nur dieser Glaube beim Unterricht von Juden, Heiden und Häretikern zu überliefern sei.

Der Kaiser hatte nun, was er wollte — er hatte gezeigt, dass er die Kirche regiert, und er hatte eine Formel erhalten, nach welcher er fortab zu entscheiden vermochte, was orthodox sei und was häretisch[2]). Dem schwankenden Zustand, dass Jeder sich auf

---

[1]) Hier liegt die viel verhandelte Schwierigkeit vor, dass der griechische Text ἐκ δύο φύσεων, der lateinische „in duabus naturis" bietet. Nach Allem, was vorangegangen ist, kann man nur Tillemont, Walch, Gieseler, Neander, Hefele u. A. (gegen Baur und Dorner) Recht geben und in Letzterem die ursprüngliche LA sehen. Ein blosses Versehen ist natürlich jene griechische Textfassung nicht, sondern eine alte Fälschung. Das Fälschen von Acten war im 5—7. Jahrhundert eine wichtige Waffe zur Vertheidigung des Heiligen.

[2]) Diese Aussicht war freilich trügerisch; denn da die Synode sich ausdrücklich sowohl auf Cyrill als auf Leo berufen hatte, so konnte ihr Decret nach dem Einen oder nach dem Anderen interpretirt werden, und damit war im Grunde die alte Misère wieder da. Mit welcher Kraft und mit welchem Nachdruck der Kaiser das Chalcedonense durchzusetzen Willens war, beweisen die drei Decrete vom 7. Februar, 13. März und 28. Juli 452 (Mansi VII p. 476. 477. 501). Nach dem ersten muss aller Streit aufhören, Niemand darf öffentlich über den Glauben zu disputiren wagen. Wer es doch thut, sucht beim hellen Tag ein erlogenes Licht, begeht ein Sacrileg, beschimpft die h. Synode und

die 318 Bischöfe berief und dabei etwas Beliebiges meinte, war ein Ende gemacht. Im Vollbewusstsein seines Sieges ist Marcian persönlich mit Pulcheria auf der gleichfolgenden (6.) Sitzung erschienen und hat dieselbe, ausdrücklich auf Konstantin verweisend, angeredet. Acclamationen der gesammten Synode schollen ihm entgegen: „wir Alle glauben so; wir Alle sind orthodox; dieser Glaube hat die Welt gerettet; Heil dem Marcian, dem neuen Konstantin, dem neuen Paulus, dem neuen David! Ihr seid der Friede der Welt; Pulcheria ist die neue Helena!“ Aber auch der Papst hatte, was er wollte, wenn auch nicht Alles. Man hatte nicht einfach seinen Brief zur Lehrordnung erhoben; aber aus diesem Brief war das Synodaldecret geflossen; seine Dogmatik war anerkannt, und Marcian hatte das selbst in seiner Anrede an die Synode zum Ausdruck gebracht. In der That — ohne die päpstlichen Legaten hätte der Kaiser nichts ausrichten können. Aber die Kirche des Orients war um ihren Glauben gebracht[1]). Die ἕνωσις φυσική war nicht berührt; nicht mehr durfte ohne Bedenken gelehrt werden, dass der Gott-Logos die menschliche Natur in die Einheit seines einzigen Wesens aufgenommen und zum vollkommenen Organe seiner Gottheit gemacht habe. Die Construction der Christologie von dem Gott-Logos aus war erschüttert; die „δύο ὑποστάσεις“ waren nicht ausdrücklich verdammt. Jede Natur bleibt bei dem „συντρέχειν“ in ihrer eigenen Seinsweise; nicht die Gottheit hat die Menschheit in sich hineingezogen, nicht die Menschheit ist zur Höhe der Gottheit erhoben, sondern lediglich in der Person, also nur mittelbar und in einem Individuum, sind menschliche und göttliche Natur vereinigt. Das

verräth das Geheimniss den Juden und Heiden. Er hat demnach schwere Strafen zu gewärtigen, die bereits, für die einzelnen Stände verschieden, festgestellt werden. Nach dem dritten Edict wird Eutychianern und Apollinaristen verboten, Geistliche zu haben; Zuwiderhandelnde sollen mit Güterconfiscation und Exil bestraft werden. Das Versammlungsrecht, das Recht, Kirchen zu bauen und in Klöstern zusammenzutreten, wird ihnen entzogen. Ihr Eigenthum verfällt dem Fiscus. Ebenso wird ihnen die Erb- und Testirfähigkeit aberkannt. Eutychianische Mönche sollen wie Manichäer behandelt, aus ihren „Ställen“ getrieben und vom Boden des Reichs entfernt werden. Eutychianische Schriften sind zu verbrennen u. s. w. Eutyches und Dioskur selbst müssen ins Exil wandern.

[1]) Das Chalcedonense ist, was sein Verhältniss zu dem orthodoxen Glauben anlangt und seinen Ursprung vom Kaiser her, mit den Beschlüssen der letzten Synoden des Konstantius zu vergleichen. Freilich konnte sich die Orthodoxie nachträglich leichter mit den zwei Naturen abfinden als mit der „Aehnlichkeit“. Doch wäre es vielleicht auch mit dieser gegangen.

konnte kein frommer Grieche, der bei Athanasius und Cyrill in die Schule gegangen war, als „die rechte Mitte“ anerkennen; das war nicht einmal eine Compromissformel wie die v. J. 433; das war der Verzicht darauf, die christologische Formel streng nach der Soteriologie auszubilden. Diese selbst wurde nun schwankend. Ist nicht die Menschheit in Christus vergottet, sondern in ihm selber seine Menschheit nur durch das Prosopon mit der Gottheit verbunden, welchen Effect kann eine solche Verbindung für uns haben? Jene Formel kann nur entweder dem verhassten „Moralismus“ der Antiochener zu gute kommen oder der Mystik, die ihre Erlösungshoffnung darauf gründet, dass der Gott-Logos sich mit jeder einzelnen frommen Seele immer auf's Neue zu einer Einheit verbindet. Die kahlen, negativen vier Bestimmungen (ἀσυγχύτως etc.), mit denen Alles gesagt sein soll, sind im tiefsten irreligiös nach dem Empfinden der klassischen Theologen der Griechen. Sie entbehren des warmen, concreten Gehaltes; sie machen aus der Brücke, welche dem Gläubigen sein Glaube ist, aus der Brücke von der Erde zum Himmel, eine Linie, die schmaler ist als das Haar, auf welchem die Bekenner des Islam einst in das Paradies einzugehen hoffen. Wohl kann man sagen: das Chalcedonense hat dem Orient das Minimum geschichtlicher Auffassung, welches man von der Person Christi noch besass, erhalten, indem es die Consequenzen der Erlösungslehre abschnitt, welche den Christus der Evangelien völlig auszutilgen drohten; aber die Väter, welche das Symbol recipirt haben, haben daran nicht gedacht — sie haben es sich ja aufzwingen lassen —, und wenn sie daran gedacht hätten, so wäre der Preis, den sie bezahlt haben, zu theuer gewesen; denn eine Theologie, die sich in der für sie wichtigsten Frage auf blosse Negationen zurückzieht, verurtheilt sich selbst. Auch nützt es nichts, darauf hinzuweisen, dass die Synode nur das Mysterium aufgerichtet und damit den Interessen der griechischen Kirche und Theologie gedient habe. Das wahre Mysterium lag vielmehr in der wesenhaften Einigung der beiden Naturen selber. Dasselbe wurde schwer geschädigt, wenn es von hier ausgewiesen und dafür der Begriff der Vereinigung, der nun zugleich ein Auseinanderbleiben involviren sollte, zum Geheimniss erhoben wurde. Das eigentliche Mysterium wurde also verdrängt durch ein Pseudomysterium, welches in Wahrheit der Theologie nicht mehr gestattete, bis zum Gedanken der wirklichen und vollkommenen Vereinigung vorzuschreiten. Der Monophysitismus, welcher bei dem Satze bleibt, dass, unbeschadet der Homousie des Leibes Christi mit

unserem Leibe, der Gott-Logos diesen Leib zu seinem Leibe gemacht und desshalb in die Einheit seines Wesens aufgenommen habe, ist zweifellos der legitime Erbe der Theologie des Athanasius und der zutreffende Ausdruck des griechischen Christenthums[1]). Der Satz aber, der jetzt für orthodox gelten musste: „agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est", machte aus einem Subject factisch zwei und bedeutete einen Abfall von dem alten Glauben. Dass wir so richtig geurtheilt haben, bezeugt die Vorgeschichte der Formel von den zwei Naturen und der einen Person — man hatte bisher im Orient von einer φύσις ἀνυπόστατος kaum etwas gewusst, wenn auch die Antiochener zwischen φύσις und πρόσωπον unterschieden haben —, bezeugen ferner die traurigen Vorgänge auf der Synode selbst, und bezeugt vor Allem, wie sich zeigen wird, die folgende Geschichte. Eine Formel war jetzt eingeführt, die letztlich juristischen Ursprungs war und desshalb nur durch einen Scholastiker zu einer philosophisch-theologischen umgestaltet werden konnte.

Fest blieb zu Chalcedon nur ein Theil der Mönchsdeputation, die sich bittend an das Concil gewendet hatte, es möge der alte Glaube nicht geschädigt werden, und die Mehrzahl der ägyptischen Mönche[2]). Man weiss aber nicht, ob es bei Diesen Glaubensmuth gewesen ist. Ihre Bitte auf der Synode, sie nicht zu zwingen, da sie in diesem Fall nach ihrer Heimkehr in Aegypten todtgeschlagen werden würden, ihr verzweifelter Ruf: „Wir werden getödtet, wenn wir die ep. Leonis unterschreiben; wir wollen lieber hier von euch als dort umgebracht werden; erbarmt euch unser: wir sterben lieber durch den Kaiser und durch euch, als zu Hause", beweist, dass sie den koptischen Fanatismus noch mehr fürchteten, als die Schergen des Kaisers. Man gestattete ihnen, ihre Unterschrift aufzuschieben, bis ein neuer Bischof für Alexandrien bestellt sein würde, da sie erklärt hatten, ohne einen solchen nichts thun zu können. Sie durften aber bis dahin nicht aus Konstantinopel weichen.

Die Synode sollte nach dem Sturze Dioskur's eine Friedens-

---

[1]) Nur das Eine kann man dagegen anführen, dass es zum Wesen dieses Christenthums, welches das N. T. in seiner Mitte hatte, gehörte, dass es sich eben desshalb niemals consequent ausgestalten durfte. In diesem Sinne wird man nichts gegen die Behauptung einwenden können, dass die consequente Durchführung des monophysitischen Glaubens, auch in seiner wenigst überschwänglichen Fassung, mit Elementen der kirchlichen Tradition, die man nicht preisgeben durfte, in Widerstreit gerathen musste.

[2]) S. die Verhandlungen der 4. Sitzung.

synode sein. Allen wurde verziehen, selbst dem Ibas und andererseits den verrätherischen Genossen Dioskur's, an deren Spitze Juvenal von Jerusalem stand. Alle wurden, so weit es irgend thunlich, ihren Bisthümern wiedergegeben. Dann wurde eine Reihe von Canones aufgestellt, die Kirchenordnung betreffend. Schon der 17. brachte den byzantinischen Grundsatz schroff zur Geltung: τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τόποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἡ τάξις ἀκολουθείτω; der 28. enthielt unter Berufung auf den 3. Kanon von 381 [1]) den Schlag gegen Rom, dass der Patriarch von Konstantinopel die gleichen Vorrechte wie der von Rom geniessen, ihm im Range folgen und eine ungeheuere Erweiterung seines Sprengels (über Pontus, Asien und Thracien) erhalten solle. Die Verhandlungen hierüber — die römischen Legaten protestirten — gehören nicht der Dogmengeschichte an, obwohl Leo mit dogmatischen (aus der Tradition geschöpften) Gründen den Beschluss bekämpft hat. Der Kaiser schuf sich wieder einen Patriarchen primi ordinis, nachdem der von Alexandrien hatte gestürzt werden müssen, und es war sein hauptstädtischer Bischof, den er neben den römischen stellte. Die Synode musste von dem Papst die Bestätigung des 28. Kanons erbitten, als Gegenleistung, wie sie sich offen ausdrückte, für die Anerkennung seines dogmatischen Briefes im Orient [2]). Aber dieser blieb fest; die Briefe 104—107 beweisen, dass er den grossen Erfolg, den er eben im Orient errungen, nicht preiszugeben Willens war. Ein Primas des Orients in Konstantinopel war die grösste Gefahr, und desshalb trat Leo sofort wieder für die Stühle von Alexandrien und Antiochien ein. Ja er verzögerte jetzt sogar die Mittheilung seiner Anerkennung der Beschlüsse der grossen Synode überhaupt, so dass der den Monophysiten willkommene Schein entstand, er neige sich ihnen zu (!) [3]). Mit Anatolius kam er bald ganz auseinander und knüpfte mit dem neuen Bischofe von Alexandrien (ep. 129) und mit

[1]) Derselbe war den Römern früher gar nicht officiell bekannt gewesen und hatte sich in praxi im Orient selbst noch nicht völlig durchgesetzt, wie die Räubersynode beweist.

[2]) Leo, ep. 98. Der Brief ist voll Schmeichelei für den Papst, s. c. 1. Auch aus dem formell sehr unterwürfigen Schreiben des Anatolius an Leo (ep. 101) geht hervor, dass man versucht hat, Leo durch Schmeicheleien zur Anerkennung des 28. Kanons zu bewegen. Aus dem Schreiben Marcian's an Leo (ep. 100) erkennt man, dass der Kaiser jenen Kanon für die wichtigste Bestimmung der Synode neben der Glaubensentscheidung gehalten hat.

[3]) S. ep. 110; die Anerkennung erfolgte in ep. 114, mit dem Vorbehalt wegen des 28. Kanons; s. ep. 115—117.

dem antiochenischen an (ep. 119), deren Stellung er in ihren Patriarchaten zu stärken suchte, und von denen er sich öftere Berichte erbat, um für sie eintreten zu können. Bald aber wurde es dem konstantinopolitanischen Bischofe Anatolius in den neuen dogmatischen Kämpfen so heiss, dass er es vorzog, den incriminirten Kanon zurückzustellen und die Freundschaft Leo's wieder aufzusuchen, die ihm dann auch gewährt wurde.

### 3. Die monophysitischen Streitigkeiten und das 5. Concil [1]).

1. Die schärfste Verurtheilung des Chalcedonense als eines den morgenländischen Kirchen aufgezwungenen Decrets liegt in der Geschichte der nächsten 68 Jahre. Diese Jahre sind nicht nur durch die furchtbarsten Aufstände des Volkes und der Mönche, namentlich in Aegypten, Palästina und einem Theile Syriens, gegen das Chalcedonense bezeichnet, sondern auch durch die Versuche der Kaiser, sich des unzweckmässigen Decretes, welches eine Quelle der Noth war und den Frieden und die Sicherheit des Reiches bedrohte, wieder zu entledigen [2]). Zu diesen Versuchen waren sie um so mehr genöthigt, als es im Orient an energischen Theologen noch

---

[1]) Das ungeheuere und mannigfaltige Quellenmaterial nur z. Th. bei Mansi VII—IX. Papstbriefe bei Thiel 1867. Viel Neues in Mai's Script. Vet. Nova Coll.; Joh. von Ephesus (Monophysit), hist. eccl., deutsch von Schönfelder 1862, Anderes bei Land, Anecd. Syr. Nachweise weiterer Quellen bei Möller, Monophysiten (R.-Encykl. X) und Loofs, Leontius 1887. Darstellungen von Tillemont, Gibbon, Walch, Schröckh, Hefele, Dorner, Baur, vgl. die einschlagenden Art. von Möller, Gass und Hauck in der R.-Encykl.; ebendort die Speciallitteratur (zum theopaschitischen, tritheistischen, origenistischen und Dreicapitel-Streit); doch sind die Specialuntersuchungen, die bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts geführt worden sind, in der Neuzeit selten wieder aufgenommen worden, aber s. Gieseler, Comment., qua Monophys. opin. illustr. 2 Part. 1835. 1838, Krüger, a. a. O., und Loofs, a. a. O.

[2]) Schon Leo I., der Nachfolger Marcian's, hat damit begonnen, wenn auch vorsichtig; s. Leon. papae ep. 145—158, 160—165, 169—173. Man sieht hier, welche Mühe es dem Papst gekostet hat, das Chalcedonense aufrecht zu erhalten. Die Gegenparteien machten die grössten Anstrengungen zu erweisen, das Chalcedonense sei nestorianisch. Von der Eingabe des Timotheus Aelurus (Heruler?), des monophysitischen Patriarchen von Alexandrien, sagt Gennadius (de vir. inl. 73): „librum valde suasorium, quem pravo sensu patrum testimoniis in tantum roborare conatus est, ut ad decipiendum imperatorem et suam haeresim constituendam paene Leonem, urbis Romae pontificem, et Chalcedonensem synodum ac totos occidentales episcopos illorum adminiculo Nestorianos ostenderet." Dass Kaiser Leo Gutachten über das Chalcedonense einforderte, war ein Schritt zur Loslösung von demselben.

völlig fehlte, welche das Chalcedonense vertheidigen konnten. Dasselbe wurde in dieser Zeit nur gehalten durch das Schwergewicht, welches ihm die imponirende Synode verlieh, durch die Mehrzahl der Kleriker der Hauptstadt und durch den römischen Bischof. Dies waren starke Mächte; aber auch die Macht des Widerstandes, der getragen wurde von dem sich steigernden Widerwillen gegen den byzantinischen Kaiser und seinen Patriarchen, von nationalen Aspirationen und von persönlichen Antipathien[1]), war gross. Dazu fühlte sich die Frömmigkeit nicht weniger dadurch verletzt, dass überhaupt eine neue Formel aufgestellt worden war, als durch den Inhalt der Formel selber[2]). Das Rundschreiben (ἐγκύκλιον) des Usurpators Basiliskus (476), welches das Chalcedonense abschaffte und dem Monophysitismus Recht gab, hatte freilich nur vorübergehend Bedeutung[3]). Aber der Politik gelang es, einen Theil der Chalcedonenser und Monophysiten durch ein Henotikon (482) zu vereinigen, welches, als kaiserliches Edict von Zeno durchgeführt, den Beschluss von 451 factisch ausser Kraft setzte[4]). Die Folge

---

[1]) Hinter dem Monophysitismus agirte das staatsfeindliche Mönchthum, das Unabhängigkeitsstreben der Aegypter und die Eifersucht in Bezug auf den Einfluss des byzantinischen Patriarchen. Die letztere war im Sinne des römischen Bischofs, der sich aber doch in erster Linie genöthigt sah, die dogmatische Formel zu schützen.

[2]) S. das bei Mansi VII p. 573—576 abgedruckte Gutachten einer pamphylischen Synode für den Kaiser. Man erkennt hier, dass den Bischöfen nicht nur die neue Bestimmung (über das Nicänum hinaus) peinlich ist, sondern dass sie auch die Unterscheidung von Natur und Person missbilligen, lieber mit Cyrill von einer Natur sprechen und das Chalcedonense als eine aus dem Streit stammende und abgenöthigte Formel nur für den Streit gelten lassen wollen, nicht aber für den Unterricht der gemeinen Christen.

[3]) Basiliskus liess die ep. Leon. ad Flav. und das Chalcedonense verdammen; wirklich unterschrieben c. 500 Bischöfe des Südens und Ostens, nicht aber Akacius; s. Euagr., h. e. III, 4. Das Decret stützt sich auf das Nicänum und die beiden folgenden Concilien, befiehlt aber, die chalcedonensischen Beschlüsse zu verbrennen. Basiliskus hat es später selbst zurückgezogen (Euagr. III, 7), s. auch die epp. Simplicii papae.

[4]) Das Henotikon (Euagr. III, 14) erklärt im ersten Theil, dass das einzig giltige Symbol das nicäno-konstantinop. sei, und schliesst alle übrigen σύμβολα oder μαθήματα aus; es verwirft sodann den Nestorius und Eutyches ausdrücklich unter Anerkennung der Anathematismen Cyrill's. Dann folgt doch noch ein ausführliches christologisches Bekenntniss, in welchem Folgendes besonders bemerkenswerth ist: ὁμολογοῦμεν τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν .... ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί .... ἡ σάρκωσις ἐκ τῆς θεοτόκου προσθήκην υἱοῦ πεποίηκε. μεμένηκε

war, dass bald statt zwei Parteien drei vorhanden waren; denn nicht nur die strengen Monophysiten sagten sich von dem alexandrinischen Patriarchen Petrus Mongus los, welcher die Union mit dem konstantinopolitanischen Collegen Akacius abgeschlossen hatte, sondern auch der römische Bischof Felix II. (s. d. epp.) verwarf das Henotikon und sprach über Akacius den Bann aus. Alt- und Neu-Rom, durch die politischen Verhältnisse bereits getrennt, spalteten sich nun auch kirchlich, und dieses Schisma währte von 484—519. Es wäre, da das Henotikon sich bald als kraftlos erwies, früher beseitigt worden, wenn Rom nicht die Verdammung des Akacius von dessen Nachfolgern verlangt hätte. Die Monophysiten traten bald wieder mit offener Verwerfung des Chalcedonense hervor, und die im Ostreich vorhandenen Anhänger desselben, resp. auch die Henotiker, hatten Anfangs Mühe, den neuen Kaiser Anastasius von der förmlichen Beseitigung des Unglücksdecrets abzuhalten. Der Wirrwarr wurde jetzt so gross, wie nie zuvor. Leute, die eine und dieselbe christologische Formel brauchten, standen sich oftmals entfernter und waren erbitterter wider einander, als es die waren, welche durch den Wortlaut der Formeln geschieden waren. Wäre der Kaiser nicht ein tüchtiger Regent gewesen, so wäre das Reich aus den Fugen gegangen. Er näherte sich indess immer mehr dem Monophysitismus, dem seine persönlichen Sympathien gehörten und auf dessen Seite nicht nur die fanatischeren, sondern auch die tüchtigeren Theologen standen (Philoxenus von Mabug, Severus). In Syrien und Palästina triumphirte schon unter Schrecken aller Art die monophysitische Sache; aber die Hauptstadt Konstantinopel und Thracien hielten mit dem richtigen Instinct der Selbsterhaltung an dem Chalcedonense wider den Kaiser, den Patron der Häretiker, fest, und ein wilder General, ein Halbbarbar und Empörer — und doch der Vorläufer Justinian's, der denselben Politik gelehrt hat —, Vitalian [1]),

---

γὰρ τριὰς ἡ τριὰς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου .... πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε ἢ ἐν Καλχηδόνι ἢ οἱᾳ δήποτε συνόδῳ ἀναθεματίζομεν. Nun folgt die Aufforderung zur Union an die Aegypter, an welche das Schreiben gerichtet ist. Sein dogmatischer Gehalt ist nicht heterodox; aber die unaufrichtige Art, wie die Synode von Chalcedon nicht verdammt, aber beseitigt ist, zeigt, dass man sich den Monophysitismus gefallen lassen wollte. Dem Kaiser kann man das Edict freilich nicht übel nehmen; er hat mit demselben nur seine Pflicht gethan. Aber Petrus Mongus hat ein doppeltes Spiel gespielt, ebenso Akacius.

[1]) Ueber Vitalian's Bedeutung s. Loofs S. 243 ff., dazu Joh. Antioch. bei Müller, Fragm. hist. gr. V p. 32 sq.

machte wider seinen Monarchen mit den Chalcedonensern gemeinsame Sache. Der Kaiser musste sich unter den mächtigen Feldherrn beugen; allein Rom, welches exorbitante Ansprüche stellte, für eine Politik des Vergessens in Bezug auf Akacius zu gewinnen, war selbst durch alle Concessionen in der dogmatischen Frage nicht möglich. Anastasius kam mit dem Papst Hormisdas zu keiner Vereinigung. Allein was ihm nicht gelang, gelang seinem Nachfolger Justin, oder vielmehr dem Neffen und Leiter des neuen Kaisers Justin, Justinian, im Verein mit Vitalian. Sie erkannten, dass zur Wiederherstellung der Gewalt des Kaisers und des Staates im Reiche die Wiederherstellung des Chalcedonense und der Bund mit Rom unumgänglich sei. Ueberall im Reiche erhoben, nachdem man zu Konstantinopel sich wieder feierlich zu den vier Synoden bekannt hatte, die Orthodoxen ihre Häupter. Hormisdas erschien nicht selbst in der Hauptstadt; aber seine Legaten erreichten fast Alles, was er verlangt hatte. Auf's Neue hat der römische Bischof, wie einst Leo, dem byzantinischen Staat zum Siege über die kirchlichen Bewegungen verholfen. Die Orthodoxie war wiederhergestellt, und die Namen der Urheber und Vertreter des Henotikons (von Akacius und Zeno ab) wurden aus den h. Büchern gestrichen (519). Die Säuberung Syriens und seiner Stühle von der monophysitischen Häresie machte indessen Schwierigkeit. Zwar die Entschiedeneren gelang es zu beseitigen, aber sobald es sich um ihre Nachfolger handelte, zeigte es sich sofort wieder, dass das Chalcedonense in Rom und im Orient verschieden verstanden wurde und dass man hier den Verdacht auf Nestorianismus Rom gegenüber nicht los geworden ist.

Sehr charakteristisch trat diese Verschiedenheit im sog. theopaschitischen Streit hervor. Die Formeln „Gott hat gelitten", „Gott ist gekreuzigt" sind in der Kirche uralt [1]), und nie ganz vergessen worden. Aber nachdem man soviel über Trinität und Menschwerdung speculirt hatte, wurden auch diese Formeln in die Discussion gezogen. Jedoch selbst nach dem Chalcedonense schien es unmöglich, sie zu missbilligen; denn wenn man die Maria θεοτόκος zu nennen hatte, so waren sie damit gebilligt. Dennoch erhob sich bald ein Widerspruch, als der monophysitische Patriarch von Antiochien, Petrus Fullo, das Trishagion unter dem Beifall seiner Glaubensgenossen also formulirte: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Der Kaiser billigte diese Neuerung, die doch in Antiochien selbst sofort

[1]) S. Bd. I S. 131.

auf Widerspruch stiess und Einem der an ihr Betheiligten das Leben kostete. In der Hauptstadt brach eine Controverse aus, als skythische Mönche von untadelhafter Rechtgläubigkeit die Orthodoxie der Formel „unum de trinitate esse crucifixum (passum carne)“ verfochten (um 518). Die Legaten des Papstes Hormisdas bekämpften sie, sich des Lehrbriefes Leo's erinnernd, als mit dem katholischen Glauben unverträglich (!). Nun wurde der Papst selbst angegangen. Man musste (auch von kaiserlicher Seite) dringend eine Entscheidung wünschen; denn so gespannt waren die Verhältnisse, dass jeder Anstoss die ganze Kirche in Verwirrung stürzen konnte. Hormisdas zögerte mit der Antwort; er wollte weder seine Legaten desavouiren noch die Formel offen verwerfen. Die Entscheidung, die er endlich in einem Briefe an den Kaiser Justin gab (521), lautete, dass schon Alles entschieden sei, ohne doch zu sagen, was gelten solle. Diese Verlegenheitserklärung hat nicht nur in Konstantinopel, sondern auch in Nord-Afrika gerechte Entrüstung hervorgerufen. Justinian, der Anfangs die Formel nicht gebilligt hat (so lange er noch in Vitalian's Fahrwasser war), hat sie nachmals um so stärker festgehalten, je mehr er die streng cyrillische Auslegung des Chalcedonense betrieb. Als er die Macht hatte, hat er auch die Päpste zu ihrer Anerkennung bewogen, die treuen, aber unpolitischen Parteigänger Rom's, die Akoimetenmönche in Konstantinopel excommuniciren und schliesslich die Formel auf der 5. ökumenischen Synode sanctioniren lassen, dass unser Herr, der am Fleische gekreuzigt worden ist, Jesus Christus, einer aus der Dreieinigkeit sei [1]).

Augenscheinlich hat man zwischen dem Unternehmen der Monophysiten, das Trishagion theopaschitisch zu erweitern, und der Behauptung der skythischen Mönche, dass die Lehrformel: „Einer aus der Dreieinigkeit hat am Fleische gelitten“, orthodox sei, scharf zu unterscheiden. Jenes Unternehmen ist abgelehnt worden, weil es eine cultische Neuerung enthielt, und weil es sabellianisch verstanden werden konnte. In diesem Sinne hat die Orthodoxie den Namen „Theopaschiten“ als einen Ketzernamen in ihre Collection solcher dauernd eingeführt. Dagegen war es zunächst lediglich römischer Eigensinn, der die von den Skythen aufgebrachte Lehrformel, welche doch die monophysitische mehr berichtigt als aufnimmt, beanstandete.

---

[1]) S. zu dem Streit Marcellinus, Euagr., Theophanes, Victor Tun., die Briefe des Hormisdas, Mansi VIII u. IX. Noris, Hist. Pelag. Disser. I, 1702. Ueber die skythischen Mönche s. Loofs S. 229—261.

Allein sehr richtig ist jüngst bemerkt worden[1]), dass der Anstoss, den die Formel auch einigen Chalcedonensern des Orients gewährte, nicht innerhalb des christologischen Gebietes zu suchen ist, sondern vielmehr auf dem trinitarischen. Das führt auf einen Umschwung der Theologie in jenem Zeitalter, der das höchste Interesse in Anspruch nimmt.

Es ist bereits oben S. 36 f. u. 289 f. darauf hingewiesen worden, dass beim Uebergang des 5. zum 6. Jahrhundert der Aristotelismus in der Wissenschaft wieder in Aufnahme gekommen ist. Dieser Umschwung ist der Einbürgerung des Chalcedonense in der Kirche, resp. der Versöhnung der griechischen Frömmigkeit mit ihm zu gut gekommen. Während bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts der Orthodoxie Theologen gefehlt haben, begegnet uns in der ersten Hälfte desselben ein Mann, der als Theologe und Dogmatiker ebenso tüchtig wie fruchtbar gewesen ist, und dem man es anfühlt, dass, während er glaubt und denkt, wie Cyrill geglaubt und gedacht hat, seine entschlossene Vertheidigung des Chalcedonense doch keine abgenöthigte gewesen ist — Leontius von Byzanz[2]) (c. 485—543). Untersucht man aber, durch welche Mittel es demselben geglückt ist, sich als cyrillischer Theologe in das Chalcedonense zu schicken, so ist offenbar, dass es die aristotelischen Begriffsdistinctionen gewesen sind, die ihm dazu verholfen haben — also die Scholastik. Leontius ist der erste Scholastiker[3]). Mit seinem Glauben inmitten der griechischen Frömmigkeit stehend, lag ihm die chalcedonensische Formel als eine unantastbare Promulgation der Kirche vor. Indem er sie aber unermüdlich gegen Nestorianer, Apollinaristen und Severianer vertheidigte, traten die dogmatisch-

[1]) S. Loofs, a. a. O. S. 53, 231 f., 248 ff., dessen ausgezeichnete Untersuchungen auch im Folgenden benutzt sind.

[2]) Ueber seine Werke, seine Persönlichkeit und seine Geschichte hat erst Loofs Licht verbreitet.

[3]) Dabei ist vorzubehalten, dass er noch eine gewisse Freiheit des theologischen Denkens gezeigt hat. Da die Nachweisungen von Loofs über den „Origenisten“ Leontius als mit dem Byzantiner identisch (S. 274—297) zwar auf der Schneide stehen, aber m. E. doch sicher sind, so sieht man, dass Leontius Verehrung für den grossen Meister besessen hat, ohne ihm in seinen bedenklichen Sätzen zu folgen. Aber Nichts ist charakteristischer für die Zeit in der Kirche, die nun hereinbrach, als dass selbst diese akademische Verehrung des Origenes nicht mehr ertragen worden ist. Leontius wurde als „Origenist“ bezeichnet, und Loofs wird ganz Recht haben mit der Vermuthung (S. 296), dass Joh. Damascenus, dass in gewissem Sinn die orientalische Kirche selbst diesen ihren Theologen in Schweigen begraben hat, weil er noch zu freisinnig gewesen ist.

religiösen Erwägungen ganz zurück; statt ihrer herrschte bei ihm die philosophisch-begriffliche Darlegung[1]). Ueber Wesen, Gattung, Species, Einzelding, über die das Wesen constituirenden Eigenschaften, unabtrennbare Accidentien und abtrennbare Accidentien, hat er gehandelt. Aus diesen Untersuchungen heraus werden die Begriffe der Naturen und der Hypostase in Christus festgestellt; die aristotelische δευτέρα οὐσία wird in den Vordergrund gerückt, und so wird das Chalcedonense gerechtfertigt[2]). An dem entscheidendsten Punkte freilich, der Darlegung der Einheit, reichte alle aristotelische Begriffsspalterei nicht aus. Hier aber griff Leontius zu der Vorstellung der Enhypostasie der menschlichen Natur, damit auf's deutlichste beweisend, dass er die chalcedonensische Bestimmung im Fahrwasser des (Apollinaris und) Cyrill und nicht in dem des Lehrbriefs Leo's halten wollte[3]). Man mag nun in der ganzen Art, wie Leontius die nestorianisch-monophysitische Controverse auf das Gebiet der Philosophie hinübergespielt hat, einen verhängniss-

---

[1]) S. Loofs S. 60: „Nicht exegetische, nicht religiöse Argumente treten voran, sondern philosophische, und die philosophische Anschauung, auf welcher die Argumente unseres Verfassers ruhen, ist entschieden aristotelischer, nicht platonischer Herkunft. Unser Autor ist ein Vorläufer des Johann von Damaskus."

[2]) S. die Darlegungen von Loofs über den Begriffsapparat des Leontius S. 60 bis 74. Wissenschaftlich liegt der ganze Unterschied der abendländischen und der cyrillisch-leontinischen Auffassung in dem Satze des Leontius: οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος . . , . ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ. Damit ist die abendländisch-juristische Fiction eines Unterschiedes von Person und Natur über den Haufen geworfen. Auf die Theologie des Leontius gehe ich nicht näher ein, weil es im Rahmen der Dogmengeschichte genügen muss, ihre Tendenz und ihre Mittel zu constatiren. Das Uebrige gehört der Geschichte der Theologie an.

[3]) Die Auskunft der Enhypostasie ist gegenüber dem Einwurf des Monophysiten Severus (gegen das Chalcedonense und Leo) ergriffen, dass zwei Energieen nothwendig zu zwei Hypostasen führen. Leontius, einem Wink Cyrills, folgend, zeigt damit — wenn man denn einmal die relativen Massstäbe der Kritik fahren lässt —, dass alle Griechen, die von der Erlösungslehre aus operiren, verkappte Apollinaristen sein müssen. Leontius ist der Erste, der präcis behauptet hat, die menschliche Natur Christi sei nicht ἀνυπόστατος, aber auch nicht selbständige ὑπόστασις, sondern habe ihr ὑποστῆναι ἐν τῷ λόγῳ. Leontius verweist auf die Art der Existenz der ποιότητες οὐσιώδεις an der Usie. Natürlich hinkt der Vergleich, da diese ποιότητες für sich keine φύσις constituiren. Ebenso hinken alle Vergleiche. Für diese Philosophie ist weder Plato noch Aristoteles verantwortlich. Wohl aber hätte ein frommer apollinaristischer Mönch zu dem ὑποστῆναι ἐν τῷ λόγῳ bemerken können: „Ungefähr so sagt es Apollinaris auch, nur mit etwas verständlicheren Worten."

vollen Umschwung erkennen — soviel aber steht fest, dass diese gewaltige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος die Bedingung gewesen ist, unter der sich der Orient allmählich mit dem Chalcedonense ausgesöhnt hat [1]), und dass sie es an innerer Bedeutung mit der Methode, Autoritäten abzuzählen, aufnehmen kann. So nur ist es Leontius möglich geworden, die Formel gelten zu lassen, sie trotz ihrer spröden Fassung religiös zu verehren und daneben in ihr ein Object für unerschöpfliche dialektische Uebung anzuerkennen. Ist unleugbar erst im Zeitalter Justinian's die chalcedonensische Orthodoxie im Orient festgestellt worden, d. h. hat man erst damals in weiten Kreisen die innere Zustimmung zum Chalcedonense gewonnen, ohne Cyrill's religiöse Theologie aufzugeben, vielmehr unter stärkster Bejahung derselben [2]), so gibt es für diese Thatsachen keine andere Erklärung als die, welche der Einzug der aristotelischen Scholastik in die Kirche bietet. Das chalcedonensische Dogma verfällt der philosophischen Theologie. Der Glaube und die Kirche werden in gewisser Weise entlastet, indem sie sich beruhigt fühlen, das Dogma gut aufgehoben, gleichsam in guten Händen zu wissen. Man kann die Scrupel, die es erregt, vergessen, wenn man darauf vertraut, dass es Wissende gibt, die mit Hülfe einer bestimmten Technik Alles in Ordnung zu bringen vermögen. Es hört hier desshalb auch das Geschäft des Dogmenhistorikers auf; er wird abgelöst von dem Geschichtsschreiber der Theologie.

Leontius ist selbst einer der skythischen Mönche gewesen [3]). Das Eintreten dieses grossen Bestreiters der Monophysiten für die theopaschitische Formel und seine Beurtheilung der antiochenischen Theologen beweist, wie fern er allem Nestorianismus gestanden hat. Aber in ihrem charakteristischen Unterschied von der älteren Fassung (des Petrus Fullo) beweist die Formel auch, dass die Einführung

---

[1]) Dass das chalcedonensische Element bei Leontius stark gewesen ist, und dass in den Bemühungen, demselben gerecht zu werden, das moderne Element der Persönlichkeit im Unterschied von der Physis bei Leontius sich ankündigt, freilich nur wie ein Schatten, zeigt Loofs S. 72 ff.

[2]) Hier ist die energische Bekämpfung der antiochenischen Theologie vor Allem bemerkenswerth. Bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts waren die Chalcedonenser so consternirt durch das Decret, dass sie den festen Punkt nicht fanden, von dem aus sie den alten und ihnen vor Allem wichtigen Kampf gegen die „Zertheilung“ fortsetzen konnten. Erst Leontius hat den Kampf Cyrill's wieder aufgenommen und die unterbrochene Arbeit der Zurückweisung des gefährlichsten Feindes fortgesetzt.

[3]) S. Loofs S. 228 ff.

der aristotelischen Philosophie in die Theologie zu neuer Bearbeitung der Trinitätslehre aufgerufen hat. Der „unus ex trinitate“ steht „dem dreimal Heiligen“ gegenüber, der für uns gekreuzigt worden ist. Tritheistische Neigungen haben in jener Zeit nicht gefehlt, und zwar auf beiden Seiten, sofern man sich der aristotelischen Philosophie zuwandte. Jener Petrus Fullo, der als Monophysit so energisch die Dreieinigkeit zu einer Einheit zusammenschloss, war freilich kein Aristoteliker; aber seine Formel ist auch keineswegs typisch für den gesammten Monophysitismus.

Dieser zeigt vielmehr in den zwei bis drei Menschenaltern nach dem Chalcedonense, dass er Leben und Kraft in sich genug hatte, um den verschiedensten Bewegungen und Erwägungen zugänglich zu sein. Er zeigt in diesem Zeitraum, dass er der Ausdruck des geistigen und theologischen Lebens im Orient überhaupt gewesen ist. Die Versteinerung, Verödung und Barbarei, in die er nachmals verfallen, herrschte noch nicht, wenn sie sich auch in den fanatisirten Massen und in den unwissenden Mönchen angekündigt hat. Zunächst ist es schon bedeutsam, dass sich der Monophysitismus durch den Schlag des Chalcedonense nicht in das Extrem hat forttreiben lassen. Das ist ein Beweis seiner guten Sache und seiner Kraft. Eifrig war man bedacht, den „Eutychianismus“ fern zu halten; von Vermischung und Wandelung ist nicht die Rede, ja Eutyches selbst wird preisgegeben[1]). Sodann zeigt die Bereitschaft eines grossen Theiles der Monophysiten, sich mit der Orthodoxie zu einigen, wenn nur das Chalcedonense und die anstössigen Ausführungen im Lehrbrief Leo's beseitigt würden, dass man wirklich die Position Cyrill's streng festhielt. Das gilt vor Allem von dem bedeutendsten Vertreter, von Severus. Man hat freilich zwischen Cyrill und Severus einen Unterschied in der Lehre nachweisen wollen, aber der Versuch scheint mir nicht geglückt[2]). Gegen Leo's Behauptung, dass

---

[1]) S. Martin, Pseudo-Synode p. 53.

[2]) S. Loofs S. 53 ff. Die Quellen zur Kenntniss der Christologie Sever's ebendort S. 54. Ich verzichte auf eine Darstellung derselben, s. Gieseler, a. a. O. I, Dorner II S. 166 ff., da mir eben aus Loofs' Nachweisungen die Identität mit Cyrill's Lehre hervorzugehen scheint. Interessant ist, dass Severus aus dem Chalcedonense die Annahme zweier physischer Energien und zweier Willen ableitet und diese Ableitung seinen Gegnern gegenüber noch zu einer argumentatio ad absurdum benutzt. Niemand wusste eben damals im Orient, was im folgenden Jahrhundert noch kommen sollte. Der Satz Sever's: οὐκ ἐνεργεῖ ποτὲ φύσις οὐχ ὑφεστῶσα, aus dem er zwei Hypostasen für Leo's An-

jede Natur in Christus das ihr Eigenthümliche wirke, wenn auch in Gemeinschaft mit der anderen, hätte Cyrill sich ebenso gewendet, wie Severus. Der Nachdruck, den dieser auf die eine Energie gelegt hat, ist echt cyrillisch, und der vom Areopagiten entlehnte Ausdruck: ἐνέργεια θεανδρική, steht noch nicht einmal der Grenze des Erlaubten so nahe wie der Ausdruck θεοτόκος. Aber auch in den Formeln μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη und μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένου liegt kein Unterschied; denn consequent hat auch Cyrill nicht nur dem Gott-Logos, sondern auch dem Christus eine Natur zugeschrieben. Die Idiomencommunication zieht auch nach ihm die Naturen bis auf das Letzte in sich hinein. Aber sogar zwischen Severus und Leontius ist keine Spur eines theologischen Unterschiedes zu finden [1]). Der Unterschied liegt lediglich in dem Mass des Willens, sich an das Chalcedonense zu accommodiren, den Lehrbrief Leo's in bonam partem zu interpretiren, sowie in der philosophisch-theologischen Terminologie. Sever's Sätze von der einen zusammengesetzten Natur, von der μεταστοιχείωσις [2]) u. s. w. besagen schlechterdings nichts anderes als die zum Theil ganz anders, ja entgegengesetzt lautenden Formeln des Leontius; denn dieser nimmt die Enhypostase der menschlichen Natur in Christus an, und Severus wehrte sich kräftig gegen die Meinung, als lehre er, dass die menschliche Natur in der Vereinigung ihre physische Eigenart irgendwie einbüsse. Es ist lediglich das unglückliche Chalcedonense, welches zwischen den Gegnern steht — also die Frage, ob man sich der abendländischen Terminologie anzuschliessen habe oder nicht. Dass dem so ist, beweist die Haltung des Severus gegenüber der äussersten Rechten seiner Partei. Schon das Henotikon hatte die ägyptischen Monophysiten gespalten. Ein Theil derselben hatte sich von Petrus Mongus losgesagt (ἀκέφαλοι). Aber auch in Syrien gab

schauung folgert, ist sehr beachtenswerth und ganz im Sinne Cyrill's. Gieseler, a. a. O. I p. 9.

[1]) S. die 30 κεφάλαια des Leontius κατὰ Σευήρου (Migne 86, 2 p. 1901 sq.), s. das Referat bei Loofs S. 77 ff. Es ist höchst amüsant zu sehen, wie zwei Schriftsteller, welche genau das Gleiche meinen, durch die verschiedene Terminologie: „eine Natur" „zwei Naturen", völlig getrennt erscheinen. These 11 sagt Leontius — hier hat man die Zusammenfassung der Trinität und Christologie in der wissenschaftlichen Behandlung —: „Wenn es nach Gregor mit der h. Trias sich umgekehrt verhält, wie mit der οἰκονομία κατὰ τὸν σωτῆρα, so müssen hier zwei Naturen und eine Hypostase sein, wie dort drei Hypostasen und eine Natur."

[2]) S. Gieseler a. a. O. II p. 3.

es am Anfang des 6. Jahrhunderts mehrere Richtungen unter ihnen. Der Schlag, der nach Wiederherstellung der Orthodoxie (519) gegen sie geführt wurde, trieb sie nach Aegypten, und dort ist es zu förmlichen Spaltungen gekommen. Auch die strengste Partei gab nicht das Stichwort „Verwandelung“ aus; aber indem sie energischer darüber nachdachte, wie eine Menschennatur beschaffen sein müsste, nachdem ein Gott sie zu seiner eigenen gemacht habe, kamen sie zu Sätzen, die völlig consequent waren und eben desshalb zu Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Gregor Nyss., Hilarius, Apollinaris und zu einigen Aeusserungen des Dioskur und Eutyches zurücklenkten. Ihr von den Severianern bekämpfter Führer, Julian von Halikarnass, bildete die Lehre von der einen Physis zur Lehre von der Wesens- und Idiomen-Identität der Gottheit und Menschheit in Christus aus. Die Annahme der Unvergänglichkeit des Leibes Christi, von dem Moment der assumptio an, wurde das Schibboleth der „Julianisten“ (Gajaner), die, nun Aphthartodoketen und Phantasiasten von den Severianern genannt, diese Schimpfnamen mit dem Worte „Phthartolatrie“ zurückgaben. Die Julianisten, von dem Erlösungsgedanken einzig bestimmt, scheuten sich nicht, die vollkommene Verklärung des Leibes Christi von Anfang an zu behaupten und demgemäss in den Affecten und den Leiden Christi nicht die natürlichen (wenn auch — auf die Gottheit gesehen — freiwilligen) Folgezustände menschlicher Beschaffenheit zu erkennen, sondern die Uebernahme von Zuständen κατὰ χάριν, die ohne inneren Zusammenhang mit der gottmenschlichen Physis des Erlösers seien. Diese, von aller Sünde entfernt, soll auch mit Leiden und Tod Nichts mehr gemein gehabt haben[1]). Dem gegenüber haben die

[1]) Die höchst lehrreiche 2. Abhandlung von Gieseler bringt reiches Material; zugleich hat Gieseler das Doppelte gezeigt: 1) dass diese Julianisten (s. das 6. Anathem des Julius p. 6) von der Erlösungsvorstellung ausgegangen sind, wornach der Logos unser Fleich (ὁμοούσιος) angenommen hat, aber dasselbe (2. Adam) als nicht der Sünde, also auch nicht der corruptio, unterworfen, und dass er es im Moment der assumptio in das Göttliche erhoben hat. Eine Homousie des Leibes Christi mit unserem Leibe nach der Menschwerdung würde den ganzen Trost und die Gewissheit der Erlösung aufheben. Denn darum hat ja der Logos unsere Natur angenommen, dass er sie von der φθορά befreie; wäre also die menschliche Natur Christi noch der φθορά unterworfen gewesen, so käme die Erlösung in's Schwanken. Gieseler hat 2) gezeigt, dass diese Vorstellung identisch ist mit der Vorstellung der klassischen Väter der Kirche, dass dieselben allerdings in Bezug auf die Consequenzen geschwankt haben, so jedoch, dass alle Consequenzen, welche die Julianisten, resp. Philoxenus, gezogen haben, sich bei irgend einem klassischen Zeugen vertreten finden. Vor Allem ist der julia-

Severianer die Beziehung der Leiden Christi auf die menschliche Seite Christi — um ihnen das Doketische zu nehmen — so stark betont, dass kein Abendländer die Polemik hätte besser besorgen können [1]). Ueberhaupt zeigt sich in den Kreisen der Severianer eine so entschiedene Abweisung aller Ueberschwänglichkeiten — dieselben sind aber nicht als Absurditäten, sondern als Zeichen des entschlossenen Erlösungsglaubens zu beurtheilen —, dass man mit wünschenswerther Klarheit erkennt, wie unnöthig, um den Apollinarismus abzuwehren, das Chalcedonense und die Ersetzung der cyrillischen μία φύσις durch die bedenkliche Zwei-Naturenlehre im Orient gewesen ist. Schritt doch ein Theil der Monophysiten zur Behauptung fort, die menschliche Seele Christi sei nicht allwissend gewesen („Agnoëten"), so dass, die eine gottmenschliche Energie anlangend, selbst in der Erkenntnisssphäre zu unterscheiden sei, was dieselbe als göttlich-wissende und was als menschlich-unwissende gethan hätte.

---

nische und philoxenische Satz, dass alle passiones für Christus nicht natürlich, sondern im strengsten Sinn freiwillig, κατ' οἰκονομίαν oder κατὰ χάριν, übernommene waren (Gieseler p. 7), nur der kräftige Nachhall der ältesten Glaubensüberzeugung. Erst die im arianischen Streit sich herausarbeitende schärfere Unterscheidung von Gottheit und Menschheit in dem Menschgewordenen ist dieser Ueberzeugung gefährlich geworden. Apollinaris hat hier Hülfe schaffen wollen; es ging indess nicht mehr. Sehr richtig macht Gieseler darauf aufmerksam, dass in der apollinaristischen Schule der Streit zwischen Polemianern und Valentinianern genau dem Streit zwischen Julianisten und Severianern entspricht, d. h. schon damals sind dieselben Consequenzen gezogen und wiederum geleugnet worden, welche die Monophysiten nachmals gezogen haben. Von diesen sind Einzelne zur Annahme der Göttlichkeit des Bluts und Speichels (s. übrigens auch Athanasius, ad Serap. IV, 14: „Christus spuckte als Mensch, und sein Speichel war von der Gottheit erfüllt") Christi fortgeschritten, und, genau genommen, hat die Kirche selbst diese uralte Vorstellung niemals weder entbehren können noch mögen, trotz ihrer Zweinaturenlehre. Dieselben Leute, welche sich über den Aphthartodoketismus ereiferten, haben doch nie Bedenken getragen, von dem Blute Gottes zu sprechen und sich das Blut real als göttlich zu denken. Man kann also nicht umhin, im Aphthartodoketismus die consequente Ausgestaltung der griechischen Erlösungslehre anzuerkennen, und man sieht sich dazu um so mehr genöthigt, als Julian die Homousie des Leibes Christi mit dem unsrigen in dem Moment, da der Logos ihn ergriff, ausdrücklich und ex necessitate fidei anerkannt und jede himmlische Leiblichkeit (dem Ursprung nach) abgelehnt hat.

[1]) Stellen bei Gieseler I, p. 20. Sehr charakteristisch für das heraufziehende Zeitalter der Scholastik sind die Distinctionen, die man machte. Es gebe zwei Arten von φθορά; Christus sei den natürlichen πάθη des Körpers, nicht aber der φθορά als ἡ εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη τὸ σῶμα στοιχεῖα διάλυσις unterworfen gewesen (Gieseler p. 4).

Dieser Unsinn gibt den monophysitischen Excentricitäten nichts nach[1]), unterscheidet sich aber zu seinen Ungunsten von ihnen durch den Mangel eines religiösen Gedankens, der ihm zu Grunde läge. Während so ein Theil der Monophysiten die Geschäfte der Kritik an der eigenen Partei besser besorgte, als dies ein Chalcedonenser vermocht hätte ohne den Vorwurf des Nestorianismus zu gewärtigen, kündigte sich bei Einzelnen in der Partei selbst eine Identitätsphilosophie an, die einen Umschlag in den Pantheismus befürchten liess, wenn anders diese Gefahr damals nahe gelegen hätte. In der Mystik war er freilich längst vollzogen; aber die begriffliche Auffassung der Dinge war sehr ferne von ihm. Dennoch bleibt es denkwürdig, dass von zwei Seiten her eine Annäherung erfolgte. Erstlich gab es Monophysiten, die sich für den Gedanken interessirten, dass der Leib Christi von dem Moment der assumptio an als unerschaffener zu betrachten sei (Aktisteten) — wenn der Vater dem Sohne die Eigenschaft des Ungewordenseins mittheilen kann, woran ja Niemand damals mehr zweifelte, warum sollte der Logos seinem Leibe nicht auch die Eigenschaften des Nicht-Creatürlichen geben können, ja, wenn er sein Leib ist, geben müssen? — Hier spielt schon der Gedanke hinein, dass ein Creatürliches doch ein Ewiges sein könne. Von dem Fleische, welches vom Himmel herabgebracht ist, spricht man nicht mehr, aber eine verwandte Vorstellung ersetzt diesen ketzerischen Gedanken. Zweitens aber gab es Leute, welche jeden Unterschied der Gottheit und Menschheit in Christus leugneten (Adiaphoriten[2]), und diese Leugnung hat dann weiter syrische und ägyptische Mönche zu der Speculation geführt, resp. die an sich schon bestehende Speculation verstärkt, dass die Natur überhaupt wesenseins mit Gott ist (s. S. 169), ein Gedanke, der an der mystischen Praxis Anknüpfungspunkte fand[3]).

---

[1]) Thomasius freilich findet es „merkwürdig“ (S. 375), dass auch die Mehrzahl der orthodoxen Kirchenlehrer (Hieronymus, Ambrosius, der Patriarch Eulogius, der römische Gregor) die Agnoëtenlehre verworfen und Christus ein absolutes Wissen beigelegt haben, welches er nur zeitweilig κατ' οἰκονομίαν verborgen habe. Diese Väter haben es eben noch nicht fertig gebracht, was die Agnoëten und die neueren Theologen fertig bringen, sich einen Christus zu denken, der gleichzeitig als Gott das wusste, was er als Mensch nicht wusste, und der dabei doch eine Person gewesen ist.

[2]) S. Möller, R.-Encykl. X S. 248. Stephanus Niobes wird als Begründer dieser Richtung genannt.

[3]) Ueber die syrischen pantheistischen Denker unter den Monophysiten um 500 und weiter sind wir jetzt durch Frothingham, Stephen bar Sudaili

Zeigen alle diese Bewegungen das innere Leben des Monophysitismus, der in seiner eigenen Mitte alte Entwickelungen noch einmal durchmachte, so beweisen schliesslich die Bemühungen um die aristotelische Philosophie und so tüchtige Arbeiten, wie Joh. Philoponus sie geliefert hat, dass der Monophysitismus vor keiner Berührung mit einer geistigen Grossmacht der Zeit sich scheute. Der tritheistische Streit ist ganz wesentlich auf seinem eigenen Boden ausgefochten worden, und die Kühnheit und Freiheit, mit der sich gelehrte Monophysiten, auch der Tradition gegenüber, bewegt haben [1]), legt Zeugniss dafür ab, dass sich im Chalcedonense eine fremde Macht als Bann auf die Kirche des Orients gelegt hat [2]).

2. Die Restitution der Orthodoxie i. J. 519 fällt zusammen mit den erfolgreichen Bemühungen aristotelisch geübter Theologen, der an dem Chalcedonense festhaltenden Kirche ein gutes Gewissen zu verschaffen. Man kann das Chalcedonense gelten lassen und dabei völlig wie Cyrill denken: das war das Ergebniss der „neuen Kappadocier", der „neuen Conservativen", wie man Leontius und seine Freunde nennen könnte (sie haben mit den zwei Naturen ebenso capitulirt wie die orientalischen Gelehrten im 4. Jahrhundert mit dem ὁμοούσιος), und diese Ueberzeugung liegt der Staats- und Kirchenpolitik Justinian's zu Grunde. Waren die Bestrebungen früherer Kaiser, sofern sie dem Monophysitismus günstig waren, darauf gerichtet, das Chalcedonense abzuschaffen oder in Vergessenheit zu versenken, so ist es die von der neuconservativen Theologie unterstützte Politik des Kaisers gewesen, die Kraft auszunützen, welche jedes fait accompli bietet, und doch den alten Tendenzen der griechischen Frömmigkeit ihr Recht widerfahren zu lassen. Betroffen wurde durch eine solche Politik am härtesten der römische Bischof. Zum zweiten Male hatte er dazu

(1886), belehrt. Der ganze Scotus Erigena steckt in Barsudaili. Die pantheistische Mystik dieses Syrers und seiner Freunde verdient die höchste Aufmerksamkeit — nicht des Dogmenhistorikers, sondern des Philosophie- und Culturhistorikers. Scotus und die pantheistischen Mystiker des Mittelalters stehen diesen Syrern näher als dem Areopagiten. I Cor. 15, 28 ist hier die centrale Lehre.

[1]) S. Stephanus Gobarus bei Photius, Cod. 232. Er ist auch Aristoteliker und Tritheist, zugleich aber durch seine kühne Kritik der Tradition bemerkenswerth.

[2]) Ueber die Tritheisten s. Schönfelder, die Kirchengesch. des Johann v. Ephesus S. 267 ff. Die Werke des Philoxenus, Bischofs von Hierapolis, den man jüngst den besten syrischen Stilisten genannt hat, sind bisher ganz vernachlässigt und harren noch des Herausgebers.

beigetragen, dem Kaiser des Ostens eine festere Position im Lande zu verleihen, diesmal durch Aufhebung des Schismas. Aber der Freund war nicht ungefährlicher geworden als i. J. 451. Wie er damals, nachdem er seine Dienste gethan, durch den 28. Kanon des Concils schleunigst wieder hinter seine Grenze gewiesen worden ist, so sollte er auch diesmal einen schlimmen Lohn erhalten. Nicht Rom sollte im Orient triumphiren, sondern der Kaiser des Ostens sollte auch wieder der Herr Roms werden. Die dogmatische Einigung mit dem Westen war die Bedingung, um ihn kirchlich und staatlich zu unterwerfen.

Es geht ein grosser Zug durch Justinian's Politik. Er hat das Weltreich wieder aufgerichtet und die Kirche pacificirt, und doch war seine staatliche und kirchliche Eroberungspolitik unsolid, und die Ergebnisse derselben ermangelten der Dauer. Er hat die Monophysiten doch nicht zu gewinnen verstanden und durch seine abendländische Politik die viel wichtigere morgenländische geschädigt. Einige Jahre nach seinem Regierungsantritt liess Justinian ein grosses Religionsgespräch zwischen Severianern und theopaschitischen Orthodoxen in Konstantinopel veranstalten (531). Dasselbe ist von Wichtigkeit, weil es zeigt, wie weit die Orthodoxen unter Leitung des Hypatius von Ephesus auf kaiserlichen Wunsch den Monophysiten entgegengekommen sind [1]). Man hielt streng an dem Chalcedonense fest, aber man gab zu, dass die Synode auch die Redeweise von einer fleischgewordenen Natur anerkannt habe (!) [2]); andererseits wies man die Testimonien der Gegner in Bezug auf die Verurtheilung der Worte „in duabus naturis“ seitens alter Väter als apollinaristische Fälschungen zurück [3]). Um dieselbe Zeit erliess der Kaiser mehrere Edicte über den wahren Glauben (533), welche sich auf das Chalcedonense stellten, aber seine Formel nicht wiedergaben, vielmehr umgingen und dazu den Zusatz enthielten, man müsse glauben, dass der Herr, der gelitten hat, einer aus der Dreieinigkeit gewesen sei [4]).

---

[1]) S. die Acten bei Mansi VIII p. 817 sq. Loofs S. 263 f. Leontius ist Theilnehmer an dem Gespräch gewesen, und seine Theologie hat es beherrscht.

[2]) S. 823: „sancta synodus utrosque sermones (2 und 1 Natur) pari honore suscepit et pertractat.“

[3]) Hier wurde zuerst (von den Severianern) der Areopagite als Autorität citirt, p. 820; seine Schriften wurden von den Orthodoxen als zweifelhaft bezeichnet.

[4]) Cod. Justinian. (ed Krüger), de summa trinit. 6—8. Bemerkenswerth sind die Worte: ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως

Der Kaiser, selbst dogmatisch interessirt, zeigte schon hier seine Politik, in der Sache völlig zu Cyrill zurückzulenken, die Geltung des Chalcedonense aber bestehen zu lassen. So wie die Dinge lagen, war die Formel: ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί, ein Henotikon. Doch die Kaiserin ging noch weiter; sie hat stets die Monophysiten — man kann nicht einmal sagen, heimlich — begünstigt; in ihrem Kabinet liefen die Fäden des Unternehmens zusammen, „der frommen Lehre" zum Siege zu verhelfen, und es schien nicht unmöglich, dem Kaiser schliesslich doch auch die formelle Preisgebung des Chalcedonense und damit ein neues förmliches Henotikon abzugewinnen [1]). Die Einsetzung des verkappten Monophysiten Anthimus zum Patriarchen der Hauptstadt und die Zulassung des Severus zu Hofe bereiteten den letzten Schlag gegen das Chalcedonense vor. Allein noch einmal hat der römische Bischof, von Ephraem von Antiochien in Kenntniss gesetzt, die Orthodoxie gerettet. Im Jahr 536 erschien Agapet beim Kaiser, und es gelang ihm, den Anthimus zu beseitigen und zu excommuniciren. Eine konstantinopolitanische Synode i. J. 536, die nach dem Tode Agapet's — er verschied in der Hauptstadt — unter dem Vorsitz des neuen Patriarchen Mennas gehalten wurde und umfangreiche Actenstücke hinterlassen hat [2]), machte dem im Finstern schleichenden concilianten Monophysitismus ein Ende, bekannte auf's Neue den Ausdruck: „ἐν δύο φύσεσι", und entsetzte und anathematisirte den Anthimus. Wichtig ist, dass die Synode, welche in den Bahnen der Theologie des Leontius ging und auf die Leontius selbst Einfluss gehabt hat, durch ihren Leiter rund erklärte, wider den Willen und Befehl des Kaisers dürfte überhaupt nichts in der Kirche geschehen, aber zugleich auch hinzufügte: ἡμεῖς τῷ ἀποστολικῷ θρόνῳ (Rom) ἐξακολουθοῦμέν τε καὶ πειθόμεθα καὶ τοὺς κοινωνικοὺς αὐτοῦ κοινωνικοὺς ἔχομεν, καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοῦ κατακριθέντας καὶ ἡμεῖς κατακρίνομεν [3]). Die Tage, da Marcian's und Leo's Namen zusammen genannt wurden, schienen wiedergekommen zu sein. Aber der damalige Papst war kein Leo, und Justinian war mehr als Marcian. Ausser Anthimus wurden aber auch Severus, über den die schlimmsten Verleumdungen (verkappter

---

ὑπέμεινεν σαρκί . . . οὔτε τετάρτου προσώπου προσθήκην ἐπιδέχεται ἡ ἁγία τριάς. Den theopaschitischen Zusatz hat Papst Johann II. 534 billigen müssen.

[1]) Dass Justinian aber damals im Fahrwasser des Leontius ging, hat Loofs S. 304 f. gezeigt.

[2]) Mansi VIII p. 877—1162.

[3]) P. 970.

Heide) ausgesprengt waren, und die Häupter des concilianten Monophysitismus verdammt. Justinian bestätigte durch ein Decret (Aug. 536) diese Sentenz [1]), indem er alle Anhänger der Incriminirten mit dem Exil bedrohte und die Bücher Sever's wie die des Porphyrius [2]) zu verbrennen befahl. Auf den ersten Blick erscheint es paradox, dass der Kaiser, selbst nicht frei von monophysitischen Neigungen, jetzt so ungeheuchelte Wuth gegen Severus zeigte und ihn zugleich des Nestorianismus [3]) und Eutychianismus beschuldigte. Allein nach dem, was oben (S. 389) bemerkt ist, kann man den Vorwurf des Nestorianismus wohl verständlich finden, und man begreift auch den Widerwillen des selbst dogmatisch interessirten Kaisers. Ein Monophysitismus, wie der Sever's, welcher nur das Chalcedonense verwarf, sonst aber in Bekämpfung des Aphthartodoketismus zur entschiedensten „Spaltung" Christi fortschritt, konnte, einmal durchschaut, dem kaiserlichen Theologen nur antipathisch sein, der stets vielmehr das Chalcedonense und den Aphthartodoketismus gewünscht hat. Eine jerusalemische Synode wiederholte die Beschlüsse von Konstantinopel [4]); aber in Aegypten konnte man keine Ruhe herstellen. Der Severianer Theodosius musste dem Julianisten Gajanus als Patriarch weichen, und der vom Kaiser gesandte Patriarch compromittirte seinen Patron so, dass man ihn excommuniciren musste [5]).

In den folgenden Actionen hat der Kaiser doch das Ziel nicht aus den Augen gelassen, die Monophysiten zu gewinnen, und von jetzt an beginnt die Demüthigung des römischen Bischofs, der allerdings die Hauptschuld selbst getragen hat. Die antiochenische Theologie war allen Frommen noch immer ein Dorn im Auge. Sie schien durch den Lehrbrief des Leo begünstigt, ja zu Ehren eingesetzt zu sein, und doch war ein grosser Theil der orientalischen Orthodoxen mit allen Monophysiten darin einig, dass die grossen Antiochener „das Geheimniss verrathen hätten". Man hasste sie desshalb, wie man heute in der Kirche die Liberalen hasst, und der Kaiser hasste sie nicht am wenigsten, von der Kaiserin, der Patronin aller frommen Mönche, zu schweigen. Man gab den Antiochenern Schuld, „die Gottheit Christi zu leugnen" und den einen Christus

[1]) P. 1150 sq.
[2]) P. 1154.
[3]) P. 1151.
[4]) Mansi VIII p. 1164 sq.
[5]) Liberat., Brev. 23.

in zwei zu spalten. Diesen weitverbreiteten Hass kirchenpolitisch auszunutzen, soll der einflussreiche Bischof Theodorus Askidas von Cäsarea in Kappadocien dem Kaiser gerathen haben. Dieser Mann, ein begeisterter Schüler des Origenes, war durch dessen Verdammung [1]), der er widerwillig beigestimmt hatte, schwer betroffen worden, und er redete dem Kaiser — um die Aufmerksamkeit von Origenes abzuziehen (Euagr. h. e. IV, 38) — ein, dass zahlreiche Monophysiten zu gewinnen wären, wenn ein Schlag gegen die Antiochener geführt würde [2]). In der That war es der schlimmste Anstoss, den die chalcedonensische Synode den Monophysiten gewährte, dass sie Ibas und Theodoret für orthodox erklärt und über Theodor geschwiegen hatte [3]). Der Kaiser, unterstützt von Theodora, die längst eine monophysitische Nebenregierung etablirt hatte, deren Fäden bis nach Rom gingen, erliess wahrscheinlich im Jahre 543 ein Edict [4]), in welchem die Person und die Schriften des Theodor, die anticyrillischen Schriften Theodorets und der Brief des Ibas an den Perser Maris [5]) verdammt wurden (τρία κεφάλαια = drei Punkte). Die

[1]) Ueber dieselbe i. J. 544 s. das Schlusscapitel. Da in dem Kampf gegen den Origenismus die Christologie nicht den Hauptanstoss gebildet hat, so kann hier von demselben abgesehen werden. Jedoch ist nicht zu verkennen, dass auch gewisse Züge der Christologie des Origenes den Monophysiten und monophysitisch gerichteten Mönchen willkommen gewesen sind und die Debatte über Origenes im 6. Jahrh. von hier aus begonnen hat.

[2]) Ueber den Dreicapitelstreit und die 5. Synode gibt es in der katholischen Kirche von Alters her und zur Zeit noch eine grosse Controverse, der man aus dem 17. Jahrh. die Arbeiten des Jesuiten Halloix (für Origenes; der 5. Synode ungünstig), des Augustiners Noris (Diss. historica de synodo V., für das Ansehen der Synode), des Jesuiten Garnier, später der Ballerini verdankt. In neuerer Zeit hat Vincenzi in einem grossen, die Geschichte fälschenden Werke (In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova defensio, 5 Bde. 1864 sq.) die Thesen Halloix' zu rechtfertigen, Origenes und Vigilius zu rehabilitiren, die Synode aber theils „umzuarbeiten", theils verächtlich zu machen gesucht. Die römische Kirche ist noch nicht darüber ganz im Reinen, wie sie sich zu den älteren Antiochenern und Theodoret, ferner zu Origenes und Vigilius stellen soll. Die Schrift von Punkes, P. Vigilius und der Dreicapitelstreit, München 1865, ist mir nicht bekannt geworden. Die ausführlichste protestantische Darstellung ist noch immer die von Walch Bd. VIII. Die eingehendste Studie über den Hauptgegner der kaiserlichen Politik, Facundus von Hermiane in Nordafrika, hat ein Russe, Dobroklonskji (1880) veröffentlicht; s. über sein Werk Theol. Lit. Ztg. 1880 Nr. 26.

[3]) Theodor hatte noch immer im Osten, sogar in den Klöstern, geheime Anhänger (abgesehen von den Nestorianern); s. Loofs S. 274—297. 304.

[4]) Uns nicht mehr erhalten.

[5]) Mansi VIII p. 242 sq.

Orthodoxen befanden sich dem gegenüber in der peinlichsten Lage. Es war ein durch die Verhältnisse aufgezwungener politischer Schachzug des Kaisers, wie man ihn besser nicht hätte ersinnen können[1]). Die treuen Anhänger der 4. Synode wurden vor die Alternative gestellt, entweder durch Verwerfung heterodoxer Lehren factisch von der Orthodoxie abzuweichen — denn dass eine die Freiheit in der Auslegung beschränkende Correctur des Chalcedonense beabsichtigt war, lag am Tage — oder zum Schutz der Lehrreinheit Bedenkliches vertheidigen zu müssen; denn dass namentlich Theodor in der That Heterodoxes gelehrt hatte, konnte Niemand leugnen. Zugleich sollte eine Art von question du fait nachträglich entschieden werden. Man sollte feststellen, wie die chalcedonensische Synode über Dinge gedacht habe, die sie nicht besprochen hatte. Der Kaiser schrieb vor, wie sie gedacht hat. Man sollte Unterscheidungen machen, was die ganze Synode und was nur einzelne Theilnehmer derselben gebilligt hätten (so in Bezug auf den Brief des Ibas). Dass das Alles nur den Monophysiten zu Gute kommen sollte, lag auf der Hand. Mag man den abendländischen Gegnern des kaiserlichen Beschlusses auch leicht nachweisen können, dass sie im Aufspüren monophysitischen Sauerteigs zu scharfsichtig gewesen sind — in der Hauptsache hatten sie völlig Recht: die Verdammung der drei Capitel enthielt ihrer Tendenz nach eine Correctur des Chalcedonense. Aber auch der Kaiser hatte Recht; denn er corrigirte die Synodalbestimmung nach dem Geiste der orientalischen Kirche, der zu Chalcedon selbst zurückgedrängt worden war. Er tilgte den abendländischen Einfluss; er führte das Chalcedonense auf Cyrill zurück; er restituirte den dogmatischen Gedanken der beiden ephesinischen Concilien, ohne das Chalcedonense anzutasten. Alle vier Patriarchen des Orients haben Anstoss an der Verdammung der drei Capitel genommen, und alle vier haben

[1]) Loofs hat a. a. O. gezeigt, dass die Politik des Justinian, welche zugleich den Origenes und den Theodor traf, durch die Wirren in palästinensischen Klöstern, wo Sympathien für Beide vorhanden und schon scharf wider einander gerathen waren, herbeigeführt war. „Nicht die Launen des Theodorus Askidas, sondern die Verhältnisse in Palästina erklären, dass Justinian etwa gleichzeitig mit der einen Hand den Origenes, mit der andern Hand die drei Capitel schlug". Eine Entscheidung, dass das Chalcedonense schlechterdings nicht im Sinne des Theodor interpretirt werden dürfe, hatte schon die energische Polemik des Leontius gegen denselben in den JJ. 531—538 vorbereitet; s. Loofs S. 307. Ibas' und Theodoret's Schriften hinzuzufügen, scheint erst in letzter Stunde beschlossen worden zu sein.

nach kurzem Schwanken sie unterschrieben. So mächtig schaltete der Kaiser in der Kirche; seit Konstantius und Theodosius I. war ein solcher Monarch nicht mehr gewesen. Die Patriarchen bearbeiteten ihre Bischöfe, und auch sie fügten sich alle, obgleich sie die Verdammung eines vor 100 Jahren im Frieden mit der Kirche verstorbenen Bischofs schwer empfanden. Was sie aber nicht empfanden, das war die Oede, welche diese kaiserliche Massregel schuf. Origenes war schon verurtheilt; ihm folgte nun die antiochenische Theologie. Die Kirche schaffte sich nun erst vollkommen eine gefälschte Tradition, indem sie unter dem Patronat Justinian's ihre wahren Väter als Häretiker ausschloss. Ihre Theologie ist angeblich immer die gleiche gewesen, und wer in früherer Zeit anders gelehrt hat, der war kein Vater und Hirte, sondern ein Neuerer, ein Räuber und Mörder. Diese Kirche ertrug keine Erinnerung an die Thatsache, dass sie einst einer grösseren Mannigfaltigkeit in ihrer Mitte Raum gelassen hatte. Justinian, der die Schule von Athen geschlossen hat, er hat auch die Schulen von Alexandrien und Antiochien geschlossen! Er ist der Diocletian der theologischen Wissenschaft und der Konstantin der Scholastik! Er hat aber damit der Kirche nichts aufgebürdet; er hat vielmehr der Majorität ihre Interessen abgelauscht, sie wohl selbst empfunden und durch Befriedigung derselben die Kirche dem Staate fügsam gemacht; denn nur die gereizte Weltkirche ist zu fürchten: die befriedigte lässt sich jedes Joch auferlegen.

Der nun folgende Ausbruch des Dreicapitelstreits und seine Geschichte bietet nur in der Thatsache ein dogmengeschichtliches Interesse, dass sich die nordafrikanischen und überhaupt die meisten abendländischen Bischöfe so energisch gegen die Verdammung der drei Capitel gesträubt haben. Das Verhalten der Afrikaner, die Schrift des Facundus „pro tribus capitulis“ sind Ruhmesblätter in der Geschichte der punischen Kirchen. Dagegen bietet das Verhalten des römischen Bischofs eine Tragödie, deren Held kein Held, sondern ein Schurke gewesen ist. Vigilius, die Creatur Theodora's, der intellectuelle Mörder seines Vorgängers, der Mann, der nach Befehl monophysitisch und chalcedonensisch gewesen ist, hat in dem Streite immer wieder seine Meinung gewechselt, je nachdem er es für nothwendiger hielt, der abendländischen Stimmung oder den Befehlen des Kaisers Rechnung zu tragen. Er hat sich zweimal vom Kaiser vor dem Forum der Kirche als Lügner darstellen lassen müssen, indem dieser geheime Erklärungen von ihm producirte,

die seinen öffentlichen Aussagen widersprachen. Vor der grossen Synode wie nach derselben ist sein Verhalten gleich erbärmlich gewesen. Dem mächtigsten byzantinischen Kaiser hat der traurigste Papst gegenüber gestanden.

Eine grosse Synode hat Justinian für nöthig gehalten, obgleich er selbst, etwa im Jahre 551, ein zweites Edict in Sachen der drei Capitel erlassen hatte. Dasselbe [1]), vom Kaiser, der immer theologischer wurde, selbst ausgearbeitet, enthält in weitschweifigster Form die streng-cyrillische Auslegung des chalcedonensischen Beschlusses. Die cyrillische Formel von der „einen Natur“ wird gebilligt unter Hinweis darauf, dass Cyrill zwischen Natur und Hypostase nicht unterschieden habe. Christus ist eine ὑπόστασις σύνθετος. Scharf abgelehnt wird die antiochenische Christologie, die drei Capitel in diesem Zusammenhange verdammt; aber bei dem Chalcedonense hat man zu verbleiben. Um diesem Edict die Weihe zu geben, wurde die 5. ökumenische Synode unter Protest des Vigilius 553 im Mai zu Konstantinopel eröffnet. Den Vorsitz führte der Patriarch der Hauptstadt. Die Acten sind in der Urgestalt nicht auf uns gekommen; wir haben nur Theile derselben in lateinischer Uebersetzung. Aber aus den Verhandlungen des 6. Concils wissen wir, dass die Acten im 7. Jahrhundert (von monotheletischer Seite?) interpolirt worden sind und dass man den Interpolationen — die Schriftstücke, die man eingeschwärzt hatte, waren jedoch keine Fälschungen — damals durch paläographische Untersuchungen auf die Spur gekommen ist. Der Verlauf der Synode (c. 150 Mitglieder, sehr wenige Abendländer) war unbedeutend; sie hatte eben nur den kaiserlichen Edicten die kirchliche Glorie zu geben. Sie hat den Origenes verurtheilt, wie Justinian es wünschte [2]); sie hat die drei Capitel und damit die antiochenische Theologie verurtheilt, wie Justinian es wünschte; sie hat die theopaschitische Formel sanctionirt, wie Justinian es wünschte, und sie hat in ihren weitschweifigen 14 Anathematismen das kaiserliche Edict vom Jahre 551 sich zu eigen gemacht. Aber unter diesen Ja-Sagern werden Wenige gewesen sein, die wider ihre Ueberzeugung gesprochen haben. Der Kaiser ist wirklich der beste Dogmatiker gewesen; er hat, indem er

---

[1]) Mansi IX p. 537 sq. Ueber die theologische Schriftstellerei des Kaisers orientirt kurz Loofs (S. 310 f.) und zeigt, wie verwandt mit der des Leontius sie gewesen ist.

[2]) So mit Grund Noris, die Ballerini, Möller (R.-Encykl. XI S. 113) und Loofs (S. 287. 291) gegen Vincenzi und Hefele.

die Auslegung des Chalcedonense im Sinne Cyrill's zu ausschliesslicher Geltung erheben liess, den Sinn der Kirche des Orients, d. h. den ihrer Majorität getroffen [1]). Der dogmatische Beschluss von 553 ist in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen. In gewisser Weise ist der Schlag des 4. Concils, den das Abendland dem Morgenland versetzt hat, durch das 5. Concil parirt worden — so wie in dogmatischen Dingen überhaupt parirt wird. Rom hatte dem Orient die Formel von den zwei Naturen gegeben, aber 100 Jahre später hat der Orient dem Abendland die Auffassung dieser Formel dictirt, die ihrem Wortlaut doch keineswegs entsprach. Allerdings rief Anfangs der Beschluss des 5. Concils im Abendland grossen Widerspruch hervor [2]). Allein zuerst beugte sich Vigilius [3]); fünf Jahre später folgte die afrikanische Kirche [4]). Dennoch war die Stellung des Nachfolgers des Vigilius, Pelagius I., im Abendland äusserst gefährdet. Die oberitalischen Kirchen unter der Führung von Mailand und Aquileja sagten sich von Rom los. Der apostolische Stuhl ist im Alterthum niemals in so kritischer Lage gewesen wie damals; sein Inhaber erschien vielen Abendländern wie ein an Konstantinopel gefesselter, um die kirchliche Freiheit gebrachter Staatsbischof. Die longobardischen Eroberungen haben ihn befreit und ihn aus der byzantinischen Abhängigkeit gezogen. Politisch wieder erstarkt und

---

[1]) Die Anathematismen gehen in ihrer positiven Haltung hart am Monophysitismus vorbei, ohne in ihn zu gerathen (deutlichste Abweichung Nr. 8). Am weitesten kommt Nr. 7 dem Monophysitismus entgegen: εἴ τις ἐν δύο φύσεσι λέγων, μὴ ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ, ἵνα διὰ τούτου σημάνῃ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν ἀσυγχύτως ἡ ἄφραστος ἕνωσις γέγονεν, οὔτε τοῦ λόγου εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μεταποιηθέντος φύσιν, οὔτε τῆς σαρκὸς πρὸς τοῦ λόγου φύσιν μεταχωρησάσης — μένει γὰρ ἑκάτερον ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει, καὶ γενομένης τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν —, ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, ἢ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἕνωσιν — εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα — ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ, ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιοϋποστάτους ἔχει τὰς φύσεις · ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Man beachte, wie auch der Begriff der Zahl in der Dogmatik einen neuen Sinn erhält, und anders ist dogmatisch der Begriff der Zahl beim Trinitätsdogma zu fassen, wieder anders beim christologischen. Da ist schon die ganze Scholastik! Ebenso ist nun „θεωρία“ ein Begriff, der für die Dogmatik erst neu zuzurichten ist. Ueberall muss in diesen Begriffen das Unvereinliche als vereint nachgewiesen werden.

[2]) Im Morgenland war der Widerspruch völlig unbedeutend; s. Hefele S. 903 f.

[3]) Zwei Erklärungen v. Dec. 553 u. Febr. 554. Hefele S. 905 ff.

[4]) Hefele S. 913 f.

den von Arianern und Heiden bedrohten Oberitalienern nöthig, hat Gregor I. den grösseren Theil Oberitaliens sammt dem Mailänder Erzbischof wieder für sich gewonnen, freilich um den Preis einer Verleugnung der 5. Synode [1]). Ein anderer Theil hielt sich noch ein Jahrhundert lang fern von Rom. Aber in derselben Zeit fiel auch im Abendland jedes selbständige theologische Interesse dahin; als es wieder zu erwachen begann, hatte man die 5. Synode und die cyrillische Dogmatik. Der Orient hatte sich gerächt.

Und doch kann man zweifeln, ob Justinian's Politik die richtige gewesen ist, die in dogmaticis eine Mittellinie zog zwischen der abendländischen und der ägyptisch-syrischen Dogmatik. Sie ist auf halbem Wege stehen geblieben. Um des Abendlandes und des Fundamentes willen, welches eine Synode verlieh, hat der Kaiser am Chalcedonense festgehalten; um der Monophysiten und eigener Neigungen willen hat er die theopaschitische Formel und die Verwerfung der drei Kapitel decretiren lassen. Er hat aber so das Abendland wider den Geist von Konstantinopel und wider den byzantinischen Staat aufgerufen in demselben Momente, in dem er es umklammerte, und er hat die Monophysiten doch nicht gewonnen. Die dogmatische Formel für das Weltreich, das er schuf, hat er nicht finden können; es ist schon die specifische Formel für das konstantinopolitanische Patriarchat und für seine nächsten Appertinentien, die er fixirt hat. Er hat das noch selbst eingesehen; er wollte den Aphthartodoketismus sanctioniren lassen (564) [2]), welcher seiner eigenen Dogmatik entsprach und die Monophysiten vielleicht gewinnen konnte. Die Politik war consequent, und der Kaiser nahm sie mit gewohnter Energie — wie immer zunächst durch eine Absetzung des Patriarchen der Hauptstadt — in Angriff. Man kann nicht mehr sagen, was gekommen wäre; der Widerstand der Bischöfe — ihn leitete diesmal der antiochenische Patriarch Anastasius Sinaita — wäre vielleicht zu überwinden gewesen; allein der Kaiser starb im November 565, und sein Nachfolger Justin II. hat diese Politik nicht fortgesetzt. Doch hörten die Versuche, die Monophysiten zu gewinnen — durch Dragonaden und auf gütlichem Wege — unter Justin II. nicht auf [3]). Auch damals sind die kaiserlichen

---

[1]) Gregor I. epp. l. IV, 2—4. 38. 39. Gregor musste seine Orthodoxie durch Anerkennung der vier Synoden versichern und schwieg über die fünfte.

[2]) Euagr., h. e. IV, 39. 40.

[3]) Eine Art von Henotikon Justin's II. bei Euagr. V, 4, vgl. die Kirchengesch. des Johann von Ephesus.

Bischöfe immer wieder durch die Rücksicht auf die Gemeinschaft mit dem Abendland davon abgehalten worden, die letzten Forderungen der Monophysiten zu erfüllen. Das Schwanken der kaiserlichen Politik, die theilweisen Erfolge und Verluste, die Spaltungen unter den Monophysiten selbst u. s. w., gehören der Kirchengeschichte an. Die vollkommene Loslösung von Byzanz — das Politisch-Nationale geht überall voran — und die Einrichtung eines eigenen Kirchenwesens bereiteten sich vor; definitiv vollzogen haben sie sich erst im 7. Jahrhundert unter völlig geänderten politischen Verhältnissen [1]).

## 4. Die monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten, das 6. Concil und Johannes Damascenus [2]).

Paul von Samosata sowohl [3]) als die alten Antiochener [4]) hatten die μία θέλησις von Jesus Christus ausgesagt. Der Satz des Ersteren: αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συμβιβασθέντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς, liegt der antiochenischen Dogmatik, auch nachdem sie sich als Zweinaturenlehre ausgeprägt hatte, zu Grunde. Sie waren also Monotheleten. Andererseits hatten auch Gregor von Nyssa, Cyrill und der Areopagite eine Energie Christi gelehrt, der letztere mit dem bestimmten Zusatz: „θεανδρική“ [5]). Diese und Jene meinten aber doch etwas Verschiedenes.

---

[1]) Ueber die syrisch-jakobitische, die armenische, die koptisch-monophysitische und die abessynische Kirche s. die Artikel in Herzog's R.-Encykl. und — besser — in dem Diction. of Christ. Biogr.; vgl. auch Silbernagl a. a. O.

[2]) S. das Material bei Mansi X. XI; dazu die Werke des Maximus Confessor, des Anastasius Biblioth., des Anastasius Abbas und der Chronographen; s. auch den Lib. pontif. und die Werke des Joh. Damascenus. Darstellungen von Combefis (1648), Tamagnini (1678), Assemani (1764), Gibbon, Walch (Bd. 9), Schröckh, Hefele, Baur und Dorner. Dazu Möller in Herzog's R.-Encykl. (Art. „Monothel.“), Wagenmann, ebendort, Art. „Maximus Confessor“.

[3]) S. Bd. I S. 592.

[4]) In der „Ekthesis“ wird ausdrücklich anerkannt, dass Nestorius nicht zwei Willen gelehrt habe.

[5]) Dionys. Areop. (Opp. ed. Corderius, edit. Veneta 1755, T. I p. 593), ep. 4 (ad Caium): ἡμεῖς δὲ τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἀνθρωπικῶς ἀφορίζομεν · οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μόνον (οὐδὲ ὑπερούσιος ἢ ἄνθρωπος μόνον) ἀλλ᾽ ἄνθρωπος ἀληθῶς, ὁ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος . . . . καὶ γὰρ ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἀνθρώπων, ἀνθρώπων ἐπέκεινα, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς. Καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας,

Die Antiochener dachten, dass sich die menschliche Natur, indem sie sich der göttlichen in den Dienst stellt, ganz und gar mit dem göttlichen Willen erfülle — ihre μία θέλησις war nicht das Product einer physisch-psychologischen, sondern einer ethischen Erwägung über Christus —, die Alexandriner sahen den Gott-Logos als das Subject des Gottmenschen an, welcher sich die menschliche Natur zu seiner eigenen gemacht habe und sie als sein Organ brauche; sie meinten also eine in der Einheit der geheimnissvollen Constitution des Gottmenschen wurzelnde Einheit der Energie. In dem Lehrbriefe Leo's aber stand eine für das Morgenland neue Auffassung: „Agit utraque forma — allerdings cum alterius communione — quod proprium est". Durch das chalcedonensische Decret ist indirect diese Auffassung gebilligt worden. Sie hat im folgenden Jahrhundert vielen Anstoss erregt; sie forderte dazu auf, über Energie, Willen und Handeln Christi nachzudenken, und sie ist sachlich vielleicht das grösste Scandalon für die Severianer gewesen, deren These, die μία φύσις σύνθετος, natürlich die μία ἐνέργεια forderte. Allein durch das Chalcedonense hatte sich doch allmählich eine Speculation eingebürgert, welche jede Natur für sich betrachtete, die Einheit mithin als Product fasste, und die in severianischen Kreisen aufkommende Agnoëtenlehre (s. S. 389) beweist, dass selbst diese Partei ohne eine Art von Spaltung des einen Christus nicht auskommen konnte. Die neuorthodoxe Theologie eines Leontius und Justinian beförderte trotz ihrer cyrillischen Haltung die Auffassung, dass Christus zwei Energieen gehabt habe, wenn auch die Behauptung, die Frage sei schon in Justinian's Zeit im Sinne der späteren Orthodoxie entschieden gewesen[1]), zu weit geht[2]).

Dass die Frage im 7. Jahrhundert überhaupt aufgeworfen worden ist, könnte man versucht sein, aus der „inneren Logik" der Sache zu erklären; allein das Dogma, wie es unter Justinian abgeschlossen war, liess noch Raum für unzählige andere Fragen, die

---

οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.

[1]) Loofs S. 316.

[2]) Nach Anathem. Nr. 3 der 5. Synode ist das Active in dem Erlöser die einheitliche Person, welche als dieselbe Wunder thut und leidet. Dagegen lautet Nr. 8 allerdings: μενούσης ἑκατέρας φύσεως, ὅπερ ἐστίν, ἡνῶσθαι σαρκὶ νοοῦμεν τὸν λόγον. Ueber einen Willen oder zwei ist mindestens schon seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts gestritten worden; aber die Behauptung von zwei Willen ist in der Regel von den Gegnern der Orthodoxen diesen als Consequenz aufgebürdet worden.

nicht minder wichtig waren. In der That ist es lediglich die Politik, die monophysitischen Provinzen wieder zu gewinnen, gewesen, welche den Streit heraufbeschworen hat. Er gehört darum auch ganz wesentlich der politischen Geschichte an, und es genügt hier, das Wichtigste festzustellen, da sich sowohl eine Ein- als eine Zweinaturenlehre mit den Bestimmungen des 4. und 5. Concils vertragen hätte.

Der hauptstädtische Patriarch des gewaltigen und siegreichen Heraklius (610—641), Sergius, hat seinem Kaiser gerathen, die Wiedereroberungen im Süden und Osten dadurch zu festigen, dass man den Monophysiten mit der Formel entgegenkomme, der Gottmensch, aus zwei Naturen bestehend, habe Alles mit einer gottmenschlichen Energie gewirkt. Für diese Lehre sammelte Sergius Väterstellen, die aus alter und neuerer Zeit zahlreich zur Hand waren, gewann in Armenien, Syrien und Aegypten einflussreiche Kleriker, und es gelang ihm im Bunde mit dem Kaiser, die orientalischen Patriarchate mit gleichgesinnten Männern zu besetzen und wirklich die Grundlage einer Union mit den Monophysiten zu legen (633). Allein ein palästinensischer Mönch, Sophronius (später Bischof von Jerusalem), kam nach Aegypten, erklärte die μία ἐνέργεια für „Apollinarismus", brachte den kaiserlichen Patriarchen Cyrus in Alexandrien in üble Verwirrung und imponirte selbst dem Sergius, zu dem er sich begab. Dieser erklärte nun, man müsse über die Energieenfrage schweigen — das bei den Monophysiten Erreichte wollte man doch nicht wieder preisgeben; die Orthodoxie durfte man andererseits nicht zu gefährden scheinen —, und bedeutete in diesem Sinne seinen Collegen in Alexandrien und den Kaiser selbst. Er schrieb zugleich an den Bischof Honorius von Rom. Dieser hat damals den berühmten Brief erlassen, der i. J. 1870 eine so grosse Rolle gespielt hat und dessen Behandlung in der zweiten Auflage der Hefele'schen Conciliengeschichte gerechtes Befremden erregt hat[1]). Honorius bezeichnet den Sophronius hier als einen Menschen, der neue Streitigkeiten erregt, lobt den Sergius, dass er mit vieler Vorsicht den neuen Ausdruck (μία ἐνέργεια), der den Einfältigen zum Anstoss gereichen könne, entfernt habe, erklärt, dass die h. Schrift weder von einer noch von zwei Energieen etwas wisse, dass dieser Ausdruck den Schein des Nestorianismus, jener den des Eutychia-

[1]) S. Theol. Lit. Ztg. 1878 Nr. 11. Der Brief steht bei Mansi XI p. 538 sq.

nismus errege, und spricht es nebenbei als selbstverständlich aus: ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, nämlich den einen der Gottheit. Diese Frage war noch gar nicht controvers; aber Sergius hatte in seinem Briefe nach Alexandrien es ebenfalls als selbstverständlich betrachtet, dass man, die Energieenfrage zurückstellend, jedenfalls nicht zwei Willen zugestehen könne[1]). Unterdessen hatte Sophronius als neuer Bischof von Jerusalem eine Schrift ausgehen lassen, welche sich bestimmt auf das Chalcedonense nach Massgabe des Lehrbriefs Leo's stellt. Es sind zwei Energieen des einen Christus, der in beiden derselbe ist, anzuerkennen. Ein und derselbe Christus hat sowohl der Energie seiner göttlichen, als der seiner menschlichen Natur Raum gegeben. Doch spricht auch Sophronius nicht von zwei Willen. Er wandte sich ebenfalls nach Rom, und Honorius bemühte sich, wie Sergius, eine Einigung der streitenden Orientalen zu erzielen, indem er vom Gebrauch der Formeln abrieth. Heraklius unterstützte diese Bemühungen und erliess ein von Sergius entworfenes Edict (638), die Ekthesis, welche den Gebrauch von μία ἐνέργεια und zwei Energieen als gleichgefährlich verbot; der letztere Ausdruck führe zur Annahme zweier widersprechender Willen in Christus, während doch Christus nur einen Willen habe, da die Menschennatur sich nur nach dem Gott-Logos bewege, der sie angenommen[2]). Die Erlöserpersönlichkeit erscheint also, correct cyrillisch, als eine vom Gott-Logos aus zu construirende.

Allein bereits besannen sich Rom und das Abendland wieder auf ihre Dogmatik. Jedes Entgegenkommen gegen die Monophysiten hat den byzantinischen Kaiser stets in Conflict mit Rom gebracht. Der Papst Johann IV. verdammte schon 641 auf einer römischen Synode den Monotheletismus. Gleich darauf starb Heraklius, die Verantwortung für die Ekthesis auf Sergius schiebend. Dieser war schon vorher gestorben; der ihm gleichgesinnte Pyrrhus trat an seine Stelle. Nach schweren Palastkämpfen, die Pyrrhus mit seiner Entsetzung büssen musste, wurde Konstans II., ein Enkel des

---

[1]) Die Heterodoxie des Honorius ist gewiss eine sehr unbedeutende, da er an dem Lehrbrief Leo's festhielt und über die Energieen und den Willen in der That noch nichts entschieden war.

[2]) Mansi X p. 931 sq.: „wir müssen einen Willen unseres Herrn Jesu Christi, des wahren Gottes bekennen, so dass zu keiner Zeit sein vernünftig beseeltes Fleisch, getrennt und aus eigenem Drang, entgegen dem Winke des mit ihm hypostatisch vereinigten Gott-Logos, seine natürliche Bewegung vollzogen habe, sondern nur dann und so und in dem Masse, als der Logos es wollte".

Heraklius, Kaiser. Man war am Hofe entschlossen, die Ekthesis zu halten und sich dem römischen Bischof (Theodor) nicht zu beugen [1]). Unterdessen war Nordafrika ein zweites Hauptquartier der Dyotheleten geworden. Der dortige, mit dem Hofe überworfene, byzantinische Statthalter, Gregor, der Patron der Mönche, benutzte die afrikanische Abneigung gegen Byzanz und seine Dogmatik, um die Provinz wo möglich von Konstantinopel loszureissen, und bei ihm weilten der gelehrteste morgenländische Chalcedonenser Maximus (Confessor) und viele andere Morgenländer, besonders Mönche, die sich mit dem Kaiser verfeindet hatten. Auch Pyrrhus begab sich dorthin und liess sich leicht zum Dyotheletismus bekehren. In Rom vollendete er seinen Umschwung und wurde von Theodor als legitimer Bischof von Konstantinopel anerkannt. Ein Sturm nordafrikanischer Adressen suchte den Kaiser zum Eintreten für die Orthodoxie zu bewegen. Allein die Niederlage des Gregor (durch die Saracenen) schwächte den Muth und die Pläne der antibyzantinischen Coalition. Pyrrhus machte schleunigst wieder Frieden mit dem Kaiser und der kaiserlichen Dogmatik; aber der römische Bischof blieb fest, verdammte den Pyrrhus und sprach die Absetzung über den zeitweiligen Inhaber des byzantinischen Stuhles, Paulus, aus. Der Kaiser, um dem Reiche den Frieden zu geben, durch Paulus berathen, erliess i. J. 648 den Typos, der sich zur Willenlehre so verhält, wie die Ekthesis zur Energieenlehre. Er verbietet einfach den Streit über die Frage, ob man einen Willen und eine Energie oder zwei Energieen und zwei Willen zu glauben habe, unter schweren Strafen und untersagt, irgend Jemanden wegen seiner Stellung in dieser Frage zu belangen. Um der Abendländer willen wurde die Ekthesis aus der Hauptkirche der Hauptstadt weggeschafft [2]).

---

[1]) Johann IV. hatte übrigens bereits das Verhalten des Honorius zu vertuschen, resp. zu beschönigen versucht.

[2]) Mansi X. p. 1019 sq. Bemerkenswerth ist die Form des Typos im Unterschied von der Ekthesis. Er redet nicht mehr die theologische Sprache, die Justinian vor Allem eingebürgert hatte. Konstans zeigte überhaupt mehr und mehr Eigenschaften, welche ihn den späteren bilderstürmenden Kaisern verwandt erscheinen lassen. Umgekehrt tritt uns bei den hervorragendsten Mönchen und Priestern des 7. Jahrhunderts bereits die Staatsfeindschaft, resp. das Verlangen nach Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, entgegen, welche den furchtbaren Kampf im 8. und 9. Jahrhundert heraufbeschworen hat. In dieser Hinsicht ist die Haltung des Maximus Confessor, der das Recht des Kaisers zur Einmischung in dogmatische Fragen und die Priesterwürde desselben bestritten hat, besonders charakteristisch.

Allein Rom war weit entfernt, diese Abschlagszahlung für voll zu nehmen. Es hatte ganz andere Pläne. Die Situation schien günstig, um dem Kaiser die Macht des apostolischen Stuhles zu zeigen, ihm die ganze Orthodoxie des Orients zu entfremden und sie dem Nachfolger Petri zu verbinden. Was Justinian diesem angethan hatte, sollte vergolten werden, obgleich Konstans der Landesherr Roms war. Der neue Papst Martin I., einst, wie viele seiner Vorgänger, päpstlicher Apokrisiar in Konstantinopel, versammelte eine grosse Synode im Lateran (Oct. 649). Ueber hundert abendländische Bischöfe kamen zusammen; sie waren umstanden von zahlreichen griechischen Priestern und Mönchen, die sich vor Konstans erst nach Nordafrika, dann nach der dortigen Katastrophe nach Rom geflüchtet hatten. Die Synode war eine Verschwörung gegen Konstantinopel, und ihr Leiter war ohne kaiserliche Bestätigung auf den Thron erhoben worden. Es ist die Fortsetzung der Politik Gregor's I., aber energischer und drohender. Auf mehreren Sitzungen wurde unter Aufbietung eines grossen patristischen Apparates, den die Griechen beisteuerten[1]), die dyotheletische Lehre festgestellt und schliesslich ein Symbol angenommen, welches dem Chalcedonense die Worte „duas naturales voluntates", „duas naturales operationes" beigesellte, unbeschadet der Einheit der Person („eundem atque unum dominum nostrum et deum J. Chr. utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem"), ja das Recht des richtig verstandenen Satzes: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, zugestehend. Die 20 angehängten Canones präcisiren die Lehre und verbreiten sich über die ganze Christologie. Im 18. Canon wurden unter die „nefandissimi haeretici" auch Origenes und Didymus gerechnet. Dazu wurden die Väter des Monotheletismus, der Ekthesis und des Typos, Theodor von Pharan, Cyrus von Alexandrien, sowie die drei konstantinopolitanischen Patriarchen Sergius, Pyrrhus und Paulus verdammt. Der Monotheletismus ist als Monophysitismus bezeichnet worden, der Typos aber als die gottlose Promulgation, welche Jesus Christus des Willens, des Handels und damit auch der Naturen überhaupt beraube. Diesen geistvollen Gedanken hat auch Maximus Confessor vielfach variirt[2]). Man hat, wenn man die Be-

[1]) „Wir haben eine Bibliothek, aber keine Handschriften," schrieb der Papst in demselben Jahre dem Bischof Amandus.

[2]) Die Acten der Synode, welche in der römischen Kirche noch eben besonderes Ansehen geniesst, bei Mansi XI, das Symbol p. 1150; s. auch Hahn § 110.

stimmungen dieser Synode liest, den Eindruck einer zu einem verschwiegenen Zwecke veranstalteten Klopffechterei.

Martin machte nun die grössten Anstrengungen, sich mit Hülfe des Synodalbeschlusses die Herrschaft über die Kirchen des Orients zu verschaffen. Wie ein zweiter Dioskur mischte er sich in die orientalischen Verhältnisse, benutzte die verzweifelte Lage der Kirchen daselbst — sie waren z. Th. von Saracenen besetzt, also von Konstantinopel gelöst —, um den Oberbischof zu spielen, und wirkte also, vielleicht sogar mit den Saracenen conspirirend, den kaiserlichen Interessen direct entgegen. Der Kaiser schritt jetzt energisch vor. Zwar der erste Versuch, den Papst aufzuheben, misslang durch die Treulosigkeit des nach Italien gesandten Exarchen. Aber der neue Exarch vermochte sich Martin's zu bemächtigen (653). Als Verräther, der mit den Saracenen heimlich gemeinsame Sache gemacht habe, und als unrechtmässig eingesetzter Bischof wurde er nach Konstantinopel gebracht. Entehrt und beschimpft wurde er dann in den Chersones verwiesen, wo er i. J. 655 gestorben ist. Gleichzeitig ging man gegen den Dogmatiker des Dyotheletismus, den Mönch Maximus, vor, den Mystiker und Scholastiker, der um der Scholastik willen die complicirten Formeln von den zwei Naturen, zwei Willen, zwei Operationen in der einen Person nicht missen wollte und sich wirklich in ihre Abgründe vertieft hatte. In Rom wurde jetzt Eugen zum Papst erhoben, der zu Transactionen geneigt war. Es wurde zugleich der verständigste Vorschlag gemacht, den man unter den damaligen Umständen machen konnte: man solle von zwei natürlichen Willen reden dürfen, die aber gemäss der hypostatischen Einigung zu einem hypostatischen Willen werden. Wohl suchte Maximus das Abendland von dieser „Ketzerei" abzuhalten; allein der Nachfolger Eugen's († 657), Vitalian, fügte sich ohne Erklärungen abzugeben und stellte die lange gestörte Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel wieder her. Konstans erschien i. J. 663 selbst in Rom; der Friede blieb bis zum gewaltsamen Tode des in Syrakus residirenden Kaisers (668) dauernd. Roms hochfliegende Pläne schienen vernichtet.

Der nun folgende Umschwung in Konstantinopel ist nicht vollkommen verständlich trotz der naheliegenden Erklärung, dass die monophysitischen Provinzen verloren waren und man somit keinen Grund mehr hatte, sich für den Monotheletismus zu erwärmen oder der Feststellung des Dyotheletismus zu widerstreben. Man kann sich weiter auch daran erinnern, dass das Chalcedonense in der That, je äusserlicher

man es betrachtete, die Zwei-Willen-Lehre forderte, und dass diese allein einen imponirenden Theologen in Maximus besessen hat. Allein diese Erwägungen klären den Thatbestand nicht völlig auf. Konstantin Pogonatus scheint das Andenken des Papstes Vitalian wirklich in Ehren gehalten zu haben, weil er ihn bei der Unterwerfung der Usurpatoren unterstützt hatte. Eben desshalb trug er Bedenken, den Wunsch der orientalischen Patriarchen, den Namen desselben aus den Diptychen zu streichen — der Bischof von Konstantinopel konnte den Bund mit Rom niemals wünschen — zu gewähren[1]). Es ist vielleicht wirkliche Friedensliebe oder vielmehr die Einsicht gewesen, Italien dürfe dem Reiche nicht verloren gehen, Italien sei aber nur im Bunde mit dem apostolischen Stuhle zu halten — welche den Kaiser bewogen haben, eine Zusammenkunft und Besprechung der streitenden Theile zu veranstalten. Er forderte i. J. 678, eine völlig unparteiische Haltung einnehmend, den römischen Bischof auf, Gesandten zu derselben in die Hauptstadt zu schicken. Rom, d. h. der neue Bischof Agatho, schwieg zunächst; warum, ist nicht recht deutlich. Jedenfalls brachte er im Abendland Kundgebungen für die Zwei-Willen-Lehre wieder in Fluss. Unterdessen glückte es den Patriarchen Theodor von Konstantinopel und Makarius von Antiochien (aber in der Hauptstadt residirend), beim Kaiser die Genehmigung zur Streichung Vitalian's aus den Diptychen zu erhalten. Endlich sandte Agatho die verlangten Deputirten zusammen mit einem sehr umfangreichen Briefe, der dem Lehrbrief Leo's nachgebildet war und zugleich die Irrthumslosigkeit des römischen Stuhles in Glaubenssachen mit höchstem Selbstbewusstsein zum Ausdruck brachte[2]). Von jetzt ab ist der Kaiser entschlossen gewesen, dem Papst in Allem zu willfahren (warum?). Er forderte nun, durch ein Edict an den neuen Patriarchen der Hauptstadt, Georgius, der sich als gefügig erwies, zur Abhaltung einer Synode auf, die, vom Kaiser selbst ursprünglich nicht als ökumenische gedacht, doch diesen Charakter erhielt. Sie dauerte vom November 680 bis September 681 (18 Sitzungen), war von c. 170 Bischöfen besucht —der byzantinische Orient war durch die muhammedanischen Eroberungen schon sehr zusammengeschmolzen — und vom Kaiser, resp. kaiserlichen Stellvertretern geleitet, während die römischen Legaten zuerst votirten. Man kann sie das Concil der Antiquare und Paläographen

[1]) Zwischen Rom und dem Patriarchen von Konstantinopel waren wieder Reibereien entstanden, die den alten Streit als Vorwand zu nehmen drohten.

[2]) Mansi XI p. 234—286.

nennen; denn wirklich dogmatische Erwägungen wurden kaum vorgebracht. Dagegen wurde von beiden Seiten mit den umfangreichen Actenfascikeln der früheren Synoden und mit ganzen Bänden von Citaten aus den Vätern operirt, die aber — höchst charakteristisch — nach der Einlieferung bis zum Momente der Verlesung versiegelt wurden, damit sie nicht in der letzten Stunde noch heimlich verfälscht würden. Ausserdem wurden paläographische Untersuchungen nicht ohne Erfolg angestellt[1]). Der Monotheletismus hatte nicht wenige Vertreter; am energischsten war der Patriarch Makarius von Antiochien, der sich u. A. auf Vigilius berief, was ihm aber untersagt wurde: die Briefe seien gefälscht, was sie nicht waren. Andere Väter wünschten, man solle nach keiner Seite über die Beschlüsse der fünf Concilien hinausgehen. Auch ein Vorschlag, für die Zeit des irdischen Lebens Christi zwei Willen zuzugestehen, nach der Auferstehung aber nur einen gelten zu lassen, wurde auf der 16. Sitzung gemacht[2]). Allein der neue „Manichäer“ und „Apollinarist“ wurde schleunigst aus dem Locale gewiesen. Der Versuch, den ein anderer Monothelet zwei Stunden hindurch anstellte, sein Symbol auf den Leib eines Todten zu legen, um ihn wiederzuerwecken und so die Wahrheit des einen Willens zu beweisen, missglückte[3]). Die Synode kannte den Willen des Kaisers und stellte sich, dem Patriarchen der Hauptstadt folgend, „dem neuen David“, der „die Vollständigkeit der zwei Naturen Christi unseres Gottes ergründet habe (!)“ zur Verfügung. Vitalian's Name wurde wiederhergestellt; nach dem Wunsche Agatho's wurde eine lange Reihe von konstantinopolitanischen Patriarchen (von Sergius ab) nebst Makarius und anderen Monotheleten, zu denen auch der Papst Honorius gestellt wurde[4]), verdammt. Endlich wurde ein mit groben Schmeicheleien in Bezug auf den Kaiser versehenes Symbol angenommen[5]), welches den Triumph des Papstes über Byzanz vollendete. Zwei natürliche θελήσεις ἢ θελήματα wurden bekannt und zwei natürliche Energieen ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως in dem einen Christus. Nicht als sich entgegengesetzt seien sie zu denken, sondern der menschliche Wille folgt, und er widersteht und widerspricht nicht,

---

[1]) Die Acten der Synode bei Mansi XI.

[2]) Mansi XI p. 611 sq.

[3]) Fünfzehnte Sitzung, Mansi XI p. 602 sq.

[4]) S. die Behandlung dieses „Problems“ seitens römischer Theologen bei Hefele III S. 290–313.

[5]) Mansi XI p. 631 sq.

ist vielmehr unterworfen dem göttlichen und allmächtigen Willen. Der menschliche Wille ist also nicht aufgehoben; aber es findet andererseits eine Communication statt: er ist der Wille des Gott-Logos, so wie die menschliche Natur, ohne aufgehoben zu sein, doch die Natur des Gott-Logos geworden ist. Das Synodalschreiben an Agatho preist diesen als Nachahmer des Apostelfürsten und als den Lehrer des Geheimnisses der Theologie[1]). Ihm wurden, ein bisher unerhörter Act, die von der Synode verdammten Monotheleten zu weiterer Behandlung zugeschickt. Im Abendland wurden die Beschlüsse allgemein angenommen — auch in Spanien, wo man bald darauf noch einen weiteren Schritt in der augustinischen Interpretation des Chalcedonense gethan hat (Adoptianismus). Im Morgenland aber ging die Einbürgerung des Dyotheletismus, der unter dem Zeichen Rom's zum Siege gekommen war, keineswegs glatt von Statten. Nicht nur folgte eine monotheletische Reaction, die indess i. J. 713 definitiv beseitigt worden ist[2]), sondern vor Allem eine Reaction gegen das Eindringen des römischen Geistes in das Morgenland. Diese, mit dem zweiten Trullanum beginnend (692), hat sich im Zeitalter der bilderstürmenden Kaiser und des Photius fortgesetzt. Sie gehört aber, von dem hervorgezerrten Streit über das „filioque" abgesehen, dessen schon oben S. 291 ff. gedacht worden ist, ganz der politischen, resp. der Cultus- und Disciplingeschichte an.

Unstreitig ist, dass Rom auf dem 4. und 6. Concil dauernd seine Formel dem Orient gegeben hat, und dass diese Formel nur mit Aufwendung theologischer Kunst eine griechisch-cyrillische Deutung zulässt. Aber diese Deutung ist ihr bereits auf dem 5. Concil gegeben worden und hat auf Rom selbst eingewirkt, welches fortab auch die μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη passiren lassen musste[3]). Dieser Umstand erklärt einerseits die auffällige Mattigkeit der Orientalen in Bekämpfung des Dyotheletismus, andererseits die paradoxe Beobachtung, dass die tüchtigsten orientalischen Theologen, selbst die Mystiker, auf die Seite der Zwei-Willen-Lehre getreten sind. Doch bedarf Letzteres zur Erklärung noch des Hinweises auf die Thatsache, dass man die scholastische Theologie der Neuorthodoxen, des Leontius und Justinian, nicht mehr entbehren mochte, welche

---

[1]) Mansi XI p. 658 sq.

[2]) Ueber die Maroniten s. Kessler in Herzog's R.-Encykl. IX S. 346 ff.

[3]) Man begreift nicht recht, warum dem entsprechend nicht auch neben der Zwei-Willen-Lehre die Formel ἓν θέλημα θεανδρικόν, zugelassen worden ist. Es war römischer Eigensinn.

die „Zweiheit“ zu ihrer Voraussetzung hatte und in ihrer Verknüpfung mit der Mystik ein Object für unendliche Speculationen bot. Dazu kam, dass man das einfache und souveräne alte Interesse, den Vergottungsgedanken, bereits viel sicherer und lebendiger an der Eucharistie und dem ganzen Cultussystem befriedigte als an dem Glaubenssystem, welches lediglich „heiliges Alterthum“ geworden war, wie die Art der Verhandlungen auf dem 6. Concil beweist. Der Eindruck, dass damals die Glaubensgedanken im Sinne eines lebendigen unmittelbaren Interesses für den begrifflichen Inhalt des Glaubens völlig verdorrt waren, weist auf's Stärkste darauf hin, das Leben dieser Kirche in einer anderen Sphäre zu suchen. Die Bilderstreitigkeiten einerseits, die scholastischen Untersuchungen des Johannes Damascenus andererseit geben hier die Antwort. Das schon auf dem 5. Concil abgeschlossene, auf dem 6. noch einmal aufgemunterte und — nicht ungefährlich — gestörte Dogma ist in den Cultus und in die Wissenschaft ausgemündet.

Die, besonders im dritten Buche der Dogmatik des Johannes Damascenus, ausgeführten christologischen Sätze sind — auch nach Thomasius — „in ziemlich scholastischer Form“ gegeben. Die Distinction beherrscht die Ausführung. Christus hat die menschliche Natur nicht als Gattung angenommen — Johannes weiss als Aristoteliker, dass die Gattung alle Individuen umfasst —, aber auch nicht mit einem Menschen hat er sich verbunden, sondern er hat die menschliche Natur so angenommen, dass er das, was er annahm und was nicht ein Theil, sondern das Ganze ist, individualisirt hat. Das ist das schon von Leontius erkannte Zwischending, welches keine eigene Hypostase hat, aber auch nicht ohne dieselbe ist, sondern in der Hypostase des Logos seine Selbständigkeit besitzt (Enhypostasie). So ist Christus die zusammengesetzte Hypostase. Der „Centaur“ und „Bockhirsch“, vor dem Apollinaris gewarnt hatte, sind also nicht vermieden worden. Die Hypostase gehört beiden Naturen an und doch jeder von ihnen ganz. Allein die göttliche überwiegt sehr bedeutend (vgl. die alte trügerische Analogie des Verhältnisses von Seele und Leib im Menschen III, 7), und mit Recht hat man gesagt, dass für Johannes bald der Logos die Hypostase ist, bald das zusammengesetzte Wesen Christi als ein Mittleres. Jedenfalls wird die Menschheit keineswegs formell völlig gleichartig mit der Gottheit behandelt. Das zeigt sich auch in der Lehre von der μετάδοσις (οἰκείωσις, ἀντίδοσις) der Eigenarten der beiden Naturen,

die Johannes so vollkommen fassen will, dass er von einer εἰς ἄλληλα τῶν μέρων περιχώρησις redet. Das Fleisch ist wirklich Gott geworden, und die Gottheit ist Fleisch geworden und in die Niedrigkeit eingegangen. Diese Antidosis soll so gedacht werden, dass auch dem Fleisch verstattet ist, die Gottheit zu durchdringen, aber nur dem selbst zuerst vergotteten Fleische, d. h. nicht die wirkliche Menschheit durchdringt die Gottheit; daher bleibt der Logos auch von den Leiden völlig unberührt. Alles ist nun ebenso auf die beiden Willen und Wirkungen übertragen. Die religiöse Absicht des ganzen Systems ist die Cyrill's; aber durch die im Dogma bereits vorgeschriebene „Zweiheit" ist jene Absicht nicht vollständig realisirbar. Eben desshalb bleibt aber ein gewisser Raum für die menschliche Natur Christi und für die Arbeit der Philosophen. Darum ist Johannes' Christologie klassisch geworden [1]).

---

[1]) Für die Ausführungen des Johannes ist es charakteristisch, dass sie überall auf wörtlich angeführten Väterstellen ruhen, deren Urheber aber häufig nicht genannt sind. Ein Mosaik von Citaten liegt den scholastischen Distinctionen zu Grunde; am stärksten ist Leontius benutzt, der aber nie genannt ist. Auch von Maximus ist Johannes sehr abhängig. Dass die Scholastik die Theologie überwuchert hat, zeigt am charakteristischsten der Satz III, 3 (ed. Lequien 1712, I p. 207): ἀλλὰ τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν τοῖς αἱρετικοῖς τὴν πλάνην, τὸ ταὐτὸ λέγειν τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν. Ich vermuthe, dass noch im 5. Jahrhundert jeder Theologe sich lächerlich gemacht hätte, der die Häresie so abgeleitet hätte. Das ist die Errungenschaft der Neuorthodoxen, der Aristoteliker, seit Leontius. Eine Darlegung der Christologie des Damascenus in ihren Einzelheiten gehört der Geschichte der Theologie an. Allein eine Anführung der Themata, die er hier behandelt hat, wird nicht unnütz sein: III, 2: Wie das Wort empfangen ist und über seine göttliche Incarnation. 3: Von den zwei Naturen wider die Monophysiten. 4: Ueber die Art und Weise der Antidosis. 5: Ueber die Zahl der Naturen (ὁ ἀριθμὸς οὐ διαιρέσεως αἴτιος πέφυκεν p. 211). 6: Dass die ganze göttliche Natur in einer ihrer Hypostasen sich mit der ganzen menschlichen Natur vereinigt hat und nicht ein Theil mit einem Theil. 7: Ueber die eine zusammengesetzte Hypostase des Gott-Logos. 8: Gegen diejenigen, welche sagen, die Naturen des Herrn müssten sich entweder unter die stetige oder unter die discrete Quantität bringen lassen. 9: Antwort auf die Frage, ob es eine anhypostatische Natur gebe (hier p. 218 die Enhypostasie). 10: Ueber das Trishagion. 11: περὶ τῆς ἐν εἴδει καὶ ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένης φύσεως καὶ διαφορᾶς, ἑνώσεώς τε καὶ σαρκώσεως καὶ πῶς ἐκληπτέον, τὴν μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην (ein scholastisches Hauptcapitel). 12: Ueber θεοτόκος wider die Nestorianer. 13: Ueber die Idiome der beiden Naturen. 14: Ueber die Willen und die αὐτεξούσια Christi (das ausführlichste Capitel neben dem 15: Ueber die Energieen, die in Christus sind). 16: Wider die, welche sagen: wie der Mensch zwei Naturen und Energieen hat, so muss man bei Christus von drei Naturen und ebensovielen Energieen sprechen (ein sehr kniffliches Problem). 17: Ueber die

# C. Der vorläufige Genuss der Erlösung.

## Zehntes Capitel: Die Mysterien und Verwandtes.

Es gibt ein altes Mährchen von einem Menschen, der in Unwissenheit, Schmutz und Elend sass und dem der liebe Gott eines

---

Vergottung der Natur des Fleisches des Herrn und seines Willens. (Wie überall geht auch hier die Untersuchung von der contradictio in adiecto aus und verdeckt sie durch Distinctionen: das Fleisch ist vergottet, aber hat dabei weder eine μεταβολή, noch τροπή, noch ἀλλοίωσις oder σύγχυσις erfahren; es ist vergottet κατὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν οἰκονομικὴν ἕνωσιν oder κατὰ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων περιχώρησιν. Das alte Bild vom feurigen Eisen). 18: Noch einmal über die Willen, die αὐτεξούσια, den Doppelverstand, der Doppelgnosis und der Doppelweisheit Christi. 19: Ueber die ἐνέργεια θεανδρική. 20: Von den natürlichen und untadelhaften Affecten (Christus hat sie besessen; aber in der Aufzählung sind sie doch sehr beschränkt). 21: Von der Unwissenheit und Knechtschaft (Christus kann wegen der hypostatischen Einigung weder Unwissenheit noch Knechtschaft — Gott gegenüber — beigelegt werden). 22: Ueber die προκοπή in Christus (in Wahrheit wird dieselbe rund abgelehnt; das „Zunehmen an Weisheit" wird erklärt: διὰ τῆς αὐξήσεως τῆς ἡλικίας τὴν ἐνυπάρχουσαν αὐτῷ σοφίαν εἰς φανέρωσιν ἄγων. Das ist echter doketischer Monophysitismus; hinzugefügt wird: „er machte den Fortschritt der Menschen in Weisheit und Gnade zu seinem eigenen Fortschritt". Johannes ist hier in offenbarster Verlegenheit). 23: Von der Furcht (welche Christus gehabt habe und welche nicht. Die natürliche Furcht hat er „freiwillig" gehabt). 24: Von dem Beten des Herrn (er betete, nicht weil er es bedurft hätte, sondern weil er unsere Stelle vertrat, das Unsrige in sich darstellte und ein Muster ward. Das Gebet Mtth. 26, 39 hatte auch nur pädagogischen Zweck; zugleich wollte uns Christus damit zeigen, dass er zwei Naturen und zwei natürliche, aber einander nicht widersprechende Willen habe — das ist genau so, wie Clemens Alex. einst erklärt hatte, der von ihm selbst doketisch gedachte Christus habe Menschliches freiwillig gethan, um die Doketen zu widerlegen. Die Worte Mtth. 27, 46 hat Christus auch lediglich als unser Stellvertreter gesprochen). 25: Ueber die οἰκείωσις (auch dieses Capitel beginnt, wie die meisten, mit der Distinction, dass es zwei Aneignungen gebe, die φυσική und die προσωπική oder σχετική. Unsere Natur ist φυσικῶς von Christus angeeignet, aber σχετικῶς d. h. theilnehmungsweise [mitleidig] hat er uns vertreten, an unserer Verlassenheit und unserem Fluch Antheil genommen und „statt unserer die Reden vorgebracht, die ihm selbst nicht zukommen"). 26: Von dem Leiden des Leibes des Herrn und der Apathie seiner Gottheit. 27: Dass die Gottheit des Worts von der Seele und dem Leibe auch im Tode ungetrennt gewesen und eine Hypostase geblieben sei. 28: Von der Verderbniss und Verwesung (gegen Julian und Gajan; aber wieder wird eine zwiefache φθορά unterschieden). 29: Vom Hinabsteigen in die Unterwelt. — Auch das 4. Buch ist noch christologischen Inhaltes; doch mag diese Uebersicht genügen. Man mag die Energie und das formelle Geschick des Johannes bewundern; aber es ist

Tages sagte, er möge sich wünschen, was er wolle, es werde ihm gewährt werden. Und er begann zu wünschen, immer mehr und immer Höheres, und es wurde ihm gegeben. Endlich wurde er vermessen und wünschte, er möge werden wie der liebe Gott — alsbald sass er wieder in seinem Schmutz und in seinem Elend. Die Geschichte der Religion ist dieses Mährchen; am genauesten aber ist es zur Wahrheit geworden in der Geschichte der Religion der Griechen und Orientalen. Sie haben sich erst sinnliche Güter gewünscht durch die Religion, dann politische, ästhetische, sittliche und intellectuelle, und sie haben Alles erhalten. Sie sind Christen geworden und haben sich die vollkommene Erkenntniss und ein übersittliches Leben gewünscht. Zuletzt haben sie gewünscht, schon im Diesseits zu werden wie Gott in Erkenntniss, Genuss und Leben — und da fielen sie herab, nicht auf einmal, aber in unaufhaltsamem Sturze, auf die unterste Stufe, in Unwissenheit, Schmutz und Barbarei. Wer heute den Zustand der griechischen Religion bei Orthodoxen und Monophysiten studirt, nicht nur die Religion des rohen Volkes, sondern auch das Cultusritual, die magischen Ceremonien und die Vorstellungen der gemeinen Priester und Mönche, der wird den Eindruck erhalten, dass es eine tiefere Stufe der Religion kaum geben kann. Sie ist wirklich „superstitio“ geworden, ein Chaos vermischter und ganz verschiedenartiger, aber festgeprägter Sprüche und Formeln, ein undurchsichtiges, geflicktes und weitschweifiges Ritual, welches hochgeschätzt wird, weil es das Volk oder den Stamm unter sich und mit der Vergangenheit verbindet, welches aber nur in seinen inferiorsten Bestandtheilen wirklich noch lebendig ist. Dächten wir uns, wir wüssten Nichts, schlechterdings Nichts, von dem ursprüng-

doch nur ein und dieselbe Methode der Distinction, die, einmal gefunden, so leicht und mechanisch zu handhaben ist, wie die Anwendung einer neuen chemischen Methode auf die verschiedenen Stoffe. Eines aber wird selbst diese kurze Uebersicht gezeigt haben, wenn es noch nöthig wäre: gesiegt hat in der griechischen Dogmatik in religiöser Hinsicht — Apollinaris. Der gemässigte Doketismus, den dieser rund, keck und offen ausgesprochen hat, liegt der Christusvorstellung der Orthodoxie, freilich durch allerlei Formeln verhüllt, zu Grunde. In diesen steht die Orthodoxie den Antiochenern viel näher als dem Apollinaris; aber in der Sache hat sich von der antiochenischen Theologie nur die Behauptung erhalten, Christus habe eine wirkliche und vollkommene menschliche Natur gehabt. Diese Behauptung ist für die Zukunft — nicht des Orients, sondern des Occidents — von hoher Bedeutung geworden; aber sie hat doch auch die byzantinische Kirche, wenn ich nicht irre, mit vor der gänzlichen Verödung bewahren helfen, in welche die monophysitischen Kirchen — andere Ursachen wirkten hier freilich viel stärker — verfallen sind.

lichen Christenthum und seiner Geschichte in den ersten sechs Jahrhunderten, und wir sollten aus dem gegenwärtigen Zustand etwa der jakobitischen oder der äthiopischen Kirche die Genesis, die früheren Stufen und den Werth der ursprünglichen Religion bestimmen — wie völlig unmöglich wäre das [1]). Was wir vor uns haben, ist ein todtes hässliches Gebilde, an welchem nur einige Glieder, aber die abschreckendsten, noch nicht abgestorben sind, dessen edlere Theile incrustirt sind und — an und für sich — jeder geschichtlichen Deutung spotten. Der Islam, der über diese Gebilde im Sturme gefahren ist, war ein wirklicher Retter; denn trotz seiner Dürftigkeit und Oede, war er eine geistigere Macht als die christliche Religion, die im Orient nahezu Religion des Amuletts, des Fetisch und der Zauberer geworden ist, über welchen das dogmatische Gespenst, Jesus Christus, schwebt [2]).

An diesem Endergebniss sind viele Factoren betheiligt. Vor Allem der eherne Gang der politischen Geschichte und die wirthschaftliche Noth; damit zusammenhängend die Aufhebung des alten Unterschiedes von Aristokraten, Freien und Sklaven und das Eindringen der auf den unteren Stufen nie überwundenen religiösen und intellectuellen Barbarei in die höheren. An der Decomposition der Gesellschaft hat das Christenthum selbst auf's kräftigste mitgearbeitet; aber es ist dann nicht fähig gewesen, die Massen emporzuheben und eine christliche Gesellschaft — in dem bescheidensten Sinne des Wortes — zu bilden, sondern es hat den Bedürfnissen und Wünschen der Massen eine Concession nach der anderen gemacht. Dass es aber bald so wehrlos wurde und der ursprünglich nur geduldeten „christlichen Religion zweiter Ordnung" immer grösseren Einfluss auf die öffentliche Religion verstattete, das liegt in

---

[1]) Diese Unmöglichkeit kann uns eine Warnung sein in Bezug auf die Deutung anderer Religionen (Mythologien und Cultusformulare). Wir kennen die meisten Religionen nur in der Form der superstitio, d. h. in der Form, in welcher sie auf uns gekommen sind, sind sie meistens schon völlig verwildert resp. versteinert. Wer darf sich also an die Deutung dieser Gebilde machen, wenn doch die Kenntniss der geschichtlichen Vorstufen fehlt? Es ist ein vermessenes Unterfangen.

[2]) S. Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient 1877, ferner die Beschreibungen der von den verschiedenen orientalischen Kirchenparteien zu Jerusalem gefeierten Osterfesttage und die Bilderverehrung. Der christliche Priester gilt auch den Muhammedanern nicht selten als Zauberer, und sie selbst suchen, wo sie mit Christen zusammen wohnen, in grossen Nöthen die heiligen Stätten, sowie die wunderthätigen Reliquien und Bilder auf.

der Haltung begründet, welche diese selbst mehr und mehr angenommen hatte.

Die gesammte Vorstellung von der Erlösung in der griechischen Kirche ist eschatologisch bestimmt: Erlösung ist Befreiung von der Vergänglichkeit und vom Tode. Aber es ist im zweiten Capitel darauf hingewiesen worden, das die griechische Kirche zu jeder Zeit einen schon in der Gegenwart vorhandenen Heilsbesitz gekannt hat, der aus derselben Quelle stammt, aus welcher die zukünftige Erlösung fliesst — aus der gottmenschlichen Person Jesu Christi. Die Vorstellung von diesem gegenwärtigen Heilsbesitze war ursprünglich geistiger Art: die Erkenntniss Gottes und der Welt, die vollkommene Kenntniss der Bedingungen, an welche der zukünftige Heilsbesitz geknüpft ist, und die Kraft gute Werke zu thun — kurz: μάθημα τῶν δογμάτων καὶ πράξεις ἀγαθαί (Cyrill v. Jerus.), dazu die Herrschaft über die Dämonen (Athanasius). Aber getreu der allgemeinen Auffassung (auch der heidnischen Religionsphilosophen jener Tage) wurde die Erkenntniss in Bezug auf göttliche Dinge bald nicht als eine ihrer Art nach helle, ihrem Ursprung nach geschichtliche, ihrer Vermittelung nach verstandesmässig zu appercipirende betrachtet, sondern als eine Sophia, die, nur halb verständlich und geheimnissvoll, direct von Gott stammt und durch heilige Weihen mitgetheilt wird. Die Unsicherheit, die damit über den Inhalt dieses Wissens gebreitet erscheint, wurde reichlich aufgewogen durch das Bewusstsein, dass die so geartete und mitgetheilte Erkenntniss eine Gemeinschaft herstellt und zugleich in die reale Verbindung mit Gott führt, also nicht nur individuelle Reflexion ist.

Dieses magisch-mystische Element, welches an der Erkenntniss als dem gegenwärtigen Heilsbesitz haftete, ist gewiss auch als ein ungeschickter Ausdruck für die Einsicht, dass das höchste Gut höher ist als alle Vernunft, zu betrachten [1]). Aber das, was man erfassen und behalten wollte, war durch den mystischen Rationalismus nicht sichergestellt. Die Combination der nie aufgegebenen natürlichen Theologie mit der Mystik [2]), dem Magischen und Sacramentalen, brachte aber vor Allem die schwere Einbusse, dass auf das positiv Sittliche immer weniger geachtet wurde, und der Niedergang der hellen Wissenschaft machte die Theologen fähig auf jeden Aber-

[1]) S. Bd. I S. 77. S. 507 n. 3.

[2]) S. oben Cap. 4 S. 127, Cap. 5 S. 143 f. Die Mystik ist in der Regel phantastisch ausgeführter Rationalismus, und der Rationalismus ist abgeblasste Mystik.

glauben einzugehen. Die superstitio der Massen ist ihnen nicht bloss aufgezwungen worden; ihre eigene Theologie suchte in steigendem Masse eine überschwängliche Erkenntniss, die gleichsam sinnlich genossen werden könnte. Sie waren, wie ihre Blutsverwandten — die Neuplatoniker — ursprünglich überreizt, und sie wurden stumpf, bedurften also immer grösserer Reizmittel. Das raffinirteste Begehren nach Glaubens- und Erkenntnissgenuss ist schliesslich in Barbarei umgeschlagen. Man wollte sich mit dem Heiligen und Göttlichen füllen, wie man sich mit einer Speise füllt. Demgemäss wurde das Dogma, die μάθησις, an sinnliche Träger gebunden und in Genussmittel verwandelt — das Ende ist der Mysterienzauber, der Alles verschlingt, die heiligen Bilder, das heilige Ritual. Das Christenthum ist nicht mehr μάθησις und πράξεις ἀγαθαί, es ist μάθησις und μυσταγωγία, oder vielmehr es soll für die grosse Mehrheit nur μυσταγωγία sein. Der Bilderstreit offenbart, wo die höchsten Interessen der Kirche zu suchen sind.

Die Entwickelung des Mysterienwesens und Cultus von Origenes bis zum 9. Jahrhundert gehört nicht in die Dogmengeschichte. Sie ist sammt den Auffassungen von Taufe, Abendmahl, Sacramenten und Bildern eine — noch niemals geschriebene [1]) — Geschichte für sich, die der Dogmengeschichte parallel läuft. Es hat in der griechischen Kirche ein „Dogma“ vom Abendmahl so wenig gegeben, wie ein „Dogma“ von der Gnade. Es hat ebensowenig bis zum Bilderstreit ein „Dogma“ von den Heiligen, Engeln und Bildern gegeben — nur die θεοτόκος stand im Katechismus. Aber mit um so grösserer Sicherheit bewegte sich hier die Praxis. Es gab eine heilige Praxis; sie stand schon fest in den Tagen des Athanasius, als der Staat sich mit der Kirche verband, und ihr folgte auf dem Fuss eine mystagogische Theologie. Diese mystagogische Theologie bewegte sich mit der höchsten Freiheit von einem festen Ausgangspunkt aus zu einem bestimmt erkannten Ziele. Der feste Ausgangspunkt war ihr mit dem Dogma gemeinsam. Es war die Idee, dass das Christenthum die Religion sei, welche das Göttliche fassbar gemacht hat und es zum Besitz und Genuss darbietet. Das bestimmt erkannte Ziel war — ein nach Ort und Zeit, Factoren und Mitteln streng geschlossenes System göttlicher Oekonomie nachzu-

[1]) Das Beste bei von Zezschwitz, System der kirchl. Katechetik Bd. I; s. auch desselben Artikel „Liturgie“ in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. und vgl. die Untersuchungen zur Arcandisciplin von Rothe, Th. Harnack und Bonwetsch.

weisen, welches, mitten im Irdischen stehend, den Eingeweihten durch sinnliche Medien das göttliche Leben zu geniessen gibt. Diejenigen, welche vor Allem dieses System ausgebildet haben, thaten es aber mit einem Vorbehalt — es ist nicht unumgänglich nöthig. Wer die Speculation und Askese hat, der hat in ihnen als persönlichen Besitz Mittel, welche es unnöthig machen, sinnliche Zeichen und gemeinschaftliche Weihen aufzusuchen. So haben schon Clemens und Origenes gedacht, und so haben nach ihnen die bedeutendsten Mystagogen der älteren Zeit geurtheilt, nämlich alle die, welche die Mystagogie geschaffen haben; denn Niemand schafft etwas ohne das Bewusstsein, über seiner Schöpfung zu stehen. Aber die Epigonen erhalten alles Gewordene unter der Form der Autorität, und für sie schwindet daher immer mehr die Möglichkeit, Zweck und Mittel, Sachen und Surrogate, Ueber- und Untergeordnetes zu unterscheiden. Der Spiritualismus, der sich, theils zu eigenem Schutze, theils dem Drange nach phantastischen Bildungen und sinnlichen Bildern nachgebend, im Irdischen eine neue Welt schafft, die er mit seinen Ideen erfüllt, wird schliesslich von diesen seinen Schöpfungen bedroht und erdrückt. Dann aber entweicht auch der künstlich in sie eingeschlossene Spiritus, und das todte Phlegma bleibt allein übrig. Ihm wird nun fort und fort die Verehrung weiter gespendet, die einst dem Geiste gelten sollte, den man in den Stoff gebannt hatte. Damit ist der Polytheismus im vollen Sinne des Wortes wieder etablirt, mag die Dogmatik beschaffen sein wie sie wolle. Die Religion hat den Contact mit der geistigen Wahrheit verloren. Ist ihr ein bestimmter Raum heilig — in des Wortes strengstem Sinn —, ebenso ein bestimmter Ort, bestimmte Vehikel, Brod, Wein, Bilder, Kreuze, Amulette, Kleider, bindet sie die Gegenwart des Heiligen an bestimmte Personen, Gefässe, Ceremonien, Alles in Allem an den pünktlichen Vollzug eines fest vorgeschriebenen Rituals, so hat sie — mag dieses Ritual wie immer lauten, mag es selbst die sublimsten und erhabensten Gedanken umfassen — als geistige Religion ausgespielt und ist auf die tiefste Stufe zurückgesunken. Das aber ist das Endgeschick der Religion der Griechen, die sich mit dem Namen „christlich“ schmückt. Die Privatreligion von Tausenden ihrer Bekenner mag, gemessen an dem Evangelium oder an dem Christenthum Justin's, echt christlich sein — die religio publica hat nur das unbestreitbare Recht des christlichen Namens für sich und an dem Besitze der heiligen Schrift die unverlierbare Fähigkeit, sich zu reformiren. Ihr Grunddogma, welches schliesslich

ihre ganze Praxis bestimmt hat, dass der Gottmensch Jesus Christus die menschliche Substanz vergottet und demgemäss auch ein System von göttlichen Kräften an irdische Vehikel gebunden habe, hat sie nicht in den Stand gesetzt, den alten Polytheismus der Griechen und Barbaren zu überwinden, sondern sie vielmehr unfähig gemacht, demselben Widerstand zu leisten.

In welchem Umfang und in welcher Abfolge sie ihm erlegen ist, welchen Einfluss die neuplatonisch-kirchliche Wissenschaft und welchen die alten Religionen und Mysterien gehabt haben, das zu untersuchen ist hier nicht der Ort. Unsere Aufgabe kann es nur sein zu constatiren, dass die μυσταγωγία, auf welche die μάθησις abzweckte, allmählich diese zum Absterben gebracht hat. Jetzt erst können wir vollkommen verstehen, warum sich in der griechischen Kirche ein so eherner Widerstand gegenüber allen neuen Fixirungen des Dogmas gezeigt hat, der nur durch Aufbietung der höchsten Anstrengungen überwunden werden konnte. Es war nicht nur der allen Religionen eingeborene Traditionalismus, der Widerstand leistete, sondern es war das an der rituellen Behandlung des Dogmas haftende Interesse, welches durch jede Neubildung der Formeln verwundet wurde. Hatte das Dogma seine praktische Bedeutung nicht nur darin, dass man auf Grund dieses Glaubens im Jenseits selig wurde, sondern auch darin, dass man auf Grund dieses Glaubens bereits im Diesseits (im Cultus) in die Gemeinschaft mit der Gottheit eingeweiht wurde und das Göttliche zu geniessen bekam, so musste sein Ausdruck über jeden Wechsel erhaben sein. Das liturgische Formular, welches immerfort wiederholt wird, verträgt Aenderungen am wenigsten. Beachtet man nun, wie die dogmatischen Kämpfe nothgedrungen stets Kämpfe um Worte gewesen sind, die in die Liturgie Aufnahme begehrten (die fremden nicänischen Stichworte, das θεοτόκος, die theopaschitische Formel u. s. w., zuletzt das „filioque"), so versteht man erst das Misstrauen, welches sie erregen mussten. Noch die Gegenwart zeigt uns ja in unseren Kirchen, dass eine Liturgie oder ein Gesangbuch, welche dem Glauben keineswegs entsprechen, ohne Schwierigkeit ertragen werden, während auch die beste Neuerung erschütternd wirkt. Das Cultusritual hat stets seinen Werth an dem Alterthum, nicht an der dogmatischen Correctheit. Also war die μυσταγωγία, welche sich an den Grundgedanken der μάθησις anlehnte, ja aus ihm geflossen war, die stärkste Gegnerin einer in ihren Präcisirungen fortschreitenden doctrina publica. Schliesslich hat sie dieselbe wirklich zum Stillstand gebracht. In

dem Streit des Photius mit Rom über den heiligen Geist ist der Vorwurf, das Abendland habe die Lehre gefälscht, nicht stärker ausgeprägt als der andere, es habe an dem Wortlaut des Symbols geändert. Ja man kann sagen, dass die Griechen Dieses für schlimmer erachtet haben als Jenes. Das ist der sprechendste Beweis für die Thatsache, dass die Tochter mächtiger geworden ist als die Mutter, dass die μυσταγωγία sich in den Mittelpunkt des Interesses gesetzt hat. Das aber war schon längst vor Photius' Zeiten geschehen. Die dogmatischen Kämpfe des 7. Jahrhunderts sind in Wahrheit nur ein unbedeutendes Nachspiel, welches dem Dogma lediglich den trügerischen Schein eines selbständigen Lebens verliehen hat. Die Art des Kampfes zeigt dem schärferen Auge, dass das Dogma bereits Petrefact geworden ist und die verschwisterten Ideen des Alterthums und der cultischen Stabilität schon damals Alles beherrscht haben. Es ist das Zeitalter Justinian's, welches die selbständige dogmatische Entwickelung abschliesst. Damals ist auch die Liturgie nahezu endgiltig revidirt worden. Der Abschluss des Dogmas ist unter dem Zeichen der Scholastik erfolgt, und diese etablirte sich nun in der Kirche. Der abgeschlossenen Liturgie folgte die jetzt erst sich breit entfaltende mystagogische Theologie. Leontius einerseits, Maximus Confessor (7. Jahrh.) andererseits sind hier zu nennen. Das Dogma in seiner scholastischen und ritualistischen Behandlung ist gar nicht mehr μάθησις im strengen Sinne des Wortes. Es ist, wie die Eucharistie oder das „authentische" Bild, ein göttliches Wunder, ein paradoxes heiliges Datum [1]), welches die Scholastik zur μάθησις zu erheben sich abmüht, und welches die Mysteriosophie als in dem Cultus geniessbar darstellt.

Wir könnten uns mit diesen Andeutungen über das Geschick des Dogmas begnügen. Indessen wird es doch zweckmässig sein, aus dem reichen und complicirten Stoff der Cultus- und Mysteriengeschichte zwei Objecte herauszugreifen und an ihnen den Gang der Entwickelung etwas genauer zu skizziren — die Vorstellungen von dem Abendmahl, wobei auf die Mysterien überhaupt Rücksicht zu nehmen sein wird, und die Engel-, Heiligen-, Marien-, Märtyrer-, Reliquien- und Bilderverehrung. In Bezug auf die letztere ist im 8. und 9. Jahrhundert die Action erfolgt, welche die innere Geschichte (Religionsgeschichte) der orientalischen Kirche überhaupt

[1]) Von alten Zeiten her war bereits die Lehre resp. die fides, quae creditur, als μυστήριον (sacramentum) bezeichnet worden (daher auch die Geheimhaltung des Symbols).

beendigt. Von da ab hat sie nur eine äussere Geschichte resp. eine Geschichte der Theologie gehabt.

I. Am Anfang des 4. Jahrhunderts besass die Kirche bereits eine grosse Reihe von „Mysterien“, deren Zahl und Grenzen aber keineswegs sicher bestimmt waren. Unter ihnen waren die Taufe nebst der mit ihr verbundenen Salbung und das Abendmahl die höchstgeschätzten[1]); aus ihnen hat sich auch ein Theil der übrigen Mysterien entwickelt. Symbolische Handlungen, ursprünglich bestimmt jene Mysterien zu begleiten, lösten sich ab und wurden selbständig. So ist die Firmelung entstanden, die schon Cyprian als ein besonderes „sacramentum“ gezählt[2]), Augustin als „sacramentum chrismatis“ bezeichnet[3]), der Areopagite μυστήριον τελετῆς μύρου genannt hat. Augustin kennt auch ein „sacramentum salis“ sowie viele andere[4]), und der Areopagite zählt sechs Mysterien: φωτίσματος, συνάξεως εἴτ᾽ οὖν κοινωνίας, τελετῆς μύρου, ἱερατικῶν τελειώσεων, μοναχικῆς τελειώσεως und μυστήρια ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων[5]). Diese Zählung ist aber keineswegs typisch; sie ist auch von ihrem Urheber schwerlich im Sinne der absoluten Vollständigkeit gemeint. „Mysterium“ ist jedes Symbol, alles Sinnliche, bei dem etwas Heiliges gedacht werden soll, jede in der Kirche vorgenommene Handlung, jeder priesterliche Vollzug[6]). Diese Mysterien entsprechen den himmlischen Mysterien, die ihre Quelle an der Trinität und der Menschwerdung haben. Wie jede Offenbarungsthatsache ein Mysterium ist, sofern das Göttliche durch sie in das Sinnliche getreten ist, so ist umgekehrt jedes sinnliche Mittel, auch das Wort oder

---

[1]) Von diesen Beiden ist wiederum das Abendmahl praktisch das Wichtigste. Man kann nicht angeben, an welchem Punkte das Mysterienunwesen in die Religion des Geistes und der Wahrheit hätte eindringen können, wenn das Abendmahl nicht vorhanden gewesen wäre. Diese Handlung mit ihren Elementen, die doch ausdrücklich als Symbole bezeichnet sind, hat den Anknüpfungspunkt für die folgenschwerste Entwickelung gegeben.

[2]) Cypr., ep. 72, 1. Wir finden sie zuerst bei Gnostikern neben Taufe und Abendmahl, s. Excerpta ex Theodoto. Vgl. über dieses Sacrament Schwane, Dogmengesch. II S. 968 ff.

[3]) C. litt. Petiliani II c. 104, 239.

[4]) De pecc. merit. II, 42.

[5]) S. de eccles. hierarch. 2—7. Die meisten dieser Mysterien sind dem Verfasser nicht je ein Mysterium, sondern ein ganzer Stock verschiedener Mysterien. Das letztgenannte hat mit der letzten Oelung nichts zu thun, sondern bezeichnet Proceduren, die man an der Leiche vornahm.

[6]) Das „aliud videtur, aliud intellegitur“ (Augustin) ist die beste Definition des Sacraments (Mysteriums).

die Handlung, ein Mysterium, sobald das Sinnliche Symbol oder Vehikel des Göttlichen ist. Symbol aber und Vehikel sind auch schon in ältester Zeit nicht streng unterschieden worden. Die Entwickelung besteht darin, dass das Symbol immer mehr hinter das Vehikel zurücktrat, dass neue heidnische Symbole und Cultushandlungen in steigendem Masse recipirt wurden, und dass schliesslich das Vehikel nicht mehr als Hülle oder Träger, sondern als vergottetes Element, als substanziell Göttliches aufgefasst wurde[1]).

Dass bei dieser Betrachtung der „Mysterien", unter welche auch das Kreuzeszeichen, die Reliquie, der Exorcismus, die Ehe u. s. w. fielen[2]), von einer dogmatisch ausgeprägten, hohen Wirkung derselben nicht die Rede sein konnte, leuchtet ein. Die strenge Dogmatik verbot sogar eine solche Annahme. Wie die griechische Theologie von der Kirche als Heilsanstalt nur etwas weiss, wenn sie an Heiden, Gefallene oder unmündige Glieder denkt, weil die Lehre von der Freiheit und von der Erlösung den Gedanken einer Heilsanstalt oder einer von Gott erwählten Gemeinde nicht aufkommen lässt, ebenso und aus demselben Grunde weiss sie nichts von einem Gnadenmittel für die bereits Gläubigen, sofern darunter die an ein sinnliches Zeichen gebundene, sündentilgende (reconciliatorische), in ihrem Umfange jedesmal fest abgegrenzte Wirksamkeit Gottes zur Herstellung der iustitia und caritas oder des Kindesverhältnisses verstanden wird. Die alte Kirche hat solche Mittel nicht gekannt. Sie musste sich daher, da sie Mysterien begehrte, sie an überlieferten Handlungen zu besitzen glaubte und durch den absterbenden heidnischen Cultus stark beeinflusst wurde, mit der Unbeschreiblichkeit des Erfolges der Mysterien begnügen, und diese Auffassung liegt selbst dort zu Grunde, wo nach Anleitung des N. T's. Wiedergeburt, Sündenvergebung, Mittheilung des Geistes u. s. w. in rhetorischer Rede von einzelnen Sacramenten abgeleitet werden. Die Annahme von unbeschreiblichen Wirkungen der sacra-

---

[1]) Bei Athanasius finden sich bereits beide Ausdrucksweisen: 1) „Der Logos ward Fleisch, damit er seinen Leib für Alle darbringe und wir, an seinem Geiste theilnehmend, vergöttlicht werden können" (de decret. synod. Nic. 14); 2) „Wir werden vergöttlicht, indem wir nicht an dem Leibe eines Menschen theilnehmen, sondern den Leib des Logos selbst empfangen (ad Maxim. phil. 2).

[2]) Hier tauchte schon frühe die schwierige Frage auf, die noch heute auch unter uns manche Seelen beunruhigt, ob die ATlichen Ceremonien (z. B. die Beschneidung) Sacramente gewesen seien.

mentalen Handlungen — die magisch-mystischen, die man eigentlich meinte, in eine dogmatische Theorie zu spannen, hinderte die Lehre von der Freiheit — führte aber folgerecht dazu, den Vollzug derselben so zu gestalten, dass die Phantasie angeregt wurde und man das Himmlische sah, hörte, roch (Weihrauch, Märtyrer-Reliquien und -Gebeine) und fühlte. In dem erhebenden Eindruck, welchen die Phantasie und das sinnliche Gefühl erhielten, sollte für den Theilnehmer der Heilsgenuss liegen. Er sollte sich durch denselben in die höhere Welt emporgerückt fühlen, in diesem Gefühl die Herrlichkeit des Uebersinnlichen schmecken und desshalb die Ueberzeugung davon tragen, dass in geheimnissvoller Weise Geist und Leib auf den zukünftigen Empfang des unsterblichen Lebens vorbereitet würden. In diesem Zusammenhange lag es nahe, alle Mysterien zu einem grossen Mysterium im Cultus zusammenzuschliessen, und das ist factisch geschehen. Von hier aus wurde dann auch die „Kirche“ eine heilige Realität, nämlich die Cultusanstalt, der heilige Mechanismus, der dem Gläubigen himmlische Eindrücke verschafft und ihn in den Himmel erhebt. Dass die Kirche, als Activum gedacht, „ὁ γνήσιος τῶν μυστηρίων οἰκονόμος“, als Passivum aufgefasst, das Abbild der „himmlischen Hierarchie“ sei, ist die im Orient lebendigste Vorstellung von ihr.

Sie hat sich mit grosser Folgerichtigkeit entwickelt aus Anfängen, die schon das Ende ahnen lassen. Die Anfänge, obgleich charakteristisch verschieden, finden wir sowohl in Antiochien wie in Alexandrien, also in den beiden Centren des Orients. Dort sind es Ignatius, der Verfasser der 6 Bücher apostolischer Constitutionen, der Redacteur der 8 Bücher und Chrysostomus, neben ihnen Methodius. Hier sind es Clemens, Origenes, (Gregor von Nyssa) und Makarius. Dort ist von Anfang an Alles an den Bischof und den Cultus geknüpft, hier ursprünglich an den wahren Gnostiker, dann an den Mönch. Dort ist der Bischof der Hierurg und der Stellvertreter Gottes, die Presbyter bilden die Apostel ab, die Diakonen Jesus Christus — das ist die irdische Hierarchie, das Abbild der Himmlischen —; der Cultus beherrscht schon bei Ignatius das ganze christliche Leben; die heilige Mahlzeit ist die himmlische Mahlzeit, das Abendmahl das φάρμακον ἀθανασίας. Durch die Vermittelung des einen Gemeindecultus steigt man zu Gott empor; wehe dem, der abseits steht! Das Alles ist gesteigert in den apostolischen Constitutionen, und würdig und besonnen durchgeführt in Chrysostomus' Schrift περὶ ἱερωσύνης. Aber der Laie erscheint in passiver

Haltung; er strebt nicht, er lässt sich füllen [1]). Anders fasste doch der einflussreiche Methodius die Sache auf. Er, der Gegner der Alexandriner, verleugnet den Einfluss nicht, den er von ihnen erhalten hat. Sein Realismus und Traditionalismus ist doch ein speculativer. Sie bilden den Unterbau für den Subjectivismus der mönchischen Mystik. Christus muss νοητῶς in dem Gläubigen geboren werden; jeder Christ muss durch Antheil an Christus ein Christus werden. Es sind die Töne eines mächtigen religiösen Individualismus, die Methodius zu verbinden verstanden hat mit der Mystik, die sich an die objectiven Ueberlieferungen anschliesst. Indem er diese gegen einen vordringenden heterodoxen Idealismus schützt, sollen sie doch nur die Voraussetzungen bilden für ein individuelles religiöses Leben, welches sich zwischen der Seele und dem Logos allein abspielt.

Das war der Grundgedanke der grossen Theologen Alexandriens. Aber sie haben bei dem Unterbau ihrer Theosophie selten an den irdischen Cultus und noch seltener an den irdischen Priester gedacht. Dennoch ist ihr Unterbau viel reichhaltiger als der antiochenische. Es gibt wohl keine einzige religiöse oder cultische Vorstellung, kein Schema, welches sie nicht verwerthet haben. Das Opfer, das Blut, die Versöhnung, die Entsühnung, die Reinigung, die Vollendung, die Heilsmittel, die Heilsmittler — Alles spielt bei ihnen, an irgend welche Symbole geknüpft, eine Rolle; nur das hierarchische Element tritt sehr zurück, aber auch die Rücksicht auf die cultische Einheit der Gemeinde, welche die Antiochener geleitet hat. Alles ist zugespitzt auf die Vollendung des Einzelnen, des christlichen Gnostikers, und Alles ist — das fehlte den Antiochenern — in Stufen geordnet. Der Christ lässt sich nicht bloss füllen mit dem Heiligen; er ist vielmehr dabei stets in selbstthätigem Streben begriffen, indem er von Geheimniss zu Geheimniss schreitet. Auf jeder Stufe bleiben Einige zurück; jede Stufe (bis auf die letzte) bietet eine Sache und eine Hülle. Selig der, welcher die Sache

---

[1]) Ich sehe hier von der syrischen Mystik des 5. und 6. Jahrhunderts ab, in die wir eben erst einen Einblick erhalten haben durch die schöne Arbeit von Frothingham, Stephen bar Sudaili 1886. Das philosophisch-logische Element fehlte diesen syrisch-monophysitischen Mystikern nicht ganz — sie hatten auch Beziehungen zu Aegypten —, aber es tritt doch noch immer zurück. Stark ausgeprägt war dort der Pantheismus (Consubstanzialität Gottes und des Universums), und demgemäss hegten sie die „origenistischen“ Ansichten von der Geschichte des Weltalls und der Wiederbringung aller Dinge.

erkennt, noch seliger wer zur nächsten Stufe vordringt, aber geborgen ist auch der, welcher nur die Hülle fasst. Den Stufen der Mysterien entsprechen aber auch die Stufen der Welterkenntniss. Der, welcher sich in die Mysterien einlebt, denkt zugleich über die stufenmässig geordnete Welt. Er schreitet von der Aussenwelt auf — zu sich selber, zu seiner Seele, seinem Geiste, zu den Weltgesetzen und Weltgeistern, zu dem einheitlichen Logos, welcher das Weltall durchwaltet, zu der höchsten Vernunft, welche hinter dem Logos ruht, zu dem, was über aller Vernunft liegt — zu Gott. Das Weltgebäude selbst ist das grosse stufenmässig geordnete Mysterium, welches man durchschreiten muss: πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα. Ist man am Ende des Wegs, dann können alle Brücken fallen. Es gibt einen Standpunkt, für welchen jedes Symbol, jedes Sacrament, alles Heilige, was in sinnlicher Hülle auftritt, profan wird; denn die Seele lebt im Allerheiligsten — αἱ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παραστατικὰ ὄντα ἑτέρων πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο, μέχρι μὴ παρῇν ἡ ἀλήθεια· παρούσης δὲ τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκόνος. Das gilt dem hochstrebenden Theologen; das gilt im Grunde auch dem niedersten, barbarischen Mönch. Aber das Christenthum wäre nicht die universelle Religion, wenn es nicht auf allen Stufen das Heil vermittelte. Dieser Gedanke scheidet die kirchlichen Theosophen Alexandriens von ihren neuplatonischen und gnostischen Brüdern. In ihm kommt der Universalismus des Christenthums zum Ausdruck, aber die Concession ist zu gross. Sie legitimirt ein an Zeichen und Formeln gebundenes Christenthum, das Christenthum der „εἰκόνες". Der sublimste Spiritualismus capitulirt wie in der absterbenden Antike — oder vielmehr: hier ist die absterbende Antike — mit den gröbsten Formen der Religion der Massen. Dass er das gekonnt hat, ist ein Beweis, dass ihm selbst ein naturalistisches (polytheistisches) Element inne wohnte. Weil er das gethan hat, ist er selbst erdrückt worden von der Macht, die er gelten liess. Der Ausgang zeigt den capitalen Fehler im Ansatz.

Die Cultusmystik Antiochiens, zugespitzt auf den Priester und den Gottesdienst, und die philosophische Mystik Alexandriens, zugespitzt auf das Individuum, auf den Gnostiker und den Mönch, convergiren schon bei Methodius und den Kappadociern[1]); sie con-

[1]) Gregor von Nazianz (in laud. Heron. c. 2) spricht vom Altar aus zu Hero: „Tritt heran, nahe der heiligen Stätte, dem mystischen Tische und mir,

vergiren dann in den Werken des Pseudo-Dionysius Areopagita[1]); sie werden in dieser Combination die Macht, welche die Kirche beherrscht, durch Maximus Confessor.

Um das Abendmahl[2]) gruppirte sich Alles, und dasselbe kommt,

---

τῷ διὰ τούτων μυσταγωγοῦντι τὴν θέωσιν, οἷς σε προτάγει λόγος καὶ βίος καὶ ἡ διὰ τοῦ παθεῖν κάθαρσις.

[1]) Ueber den Stand der Dionysiusfrage im Jahre 1878 orientirt der Artikel von Möller in Herzog's R.-Encyklop. III S. 616 ff. (die beste Analyse bei Steitz, in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1866 S. 197 ff.). In den letzten Jahren sind aber mehrere neue Quellenpublicationen und Untersuchungen erschienen, welche zeigen, dass schlechterdings noch Nichts sicher gestellt ist; s. Pitra Analecta Sacra III, dazu Loofs i. d. ThLZ. 1884 Col. 554 f., Frothingham, Stephen bar Sudaili, the Syrian Mystic and the book of Hierotheos, 1866, dazu Baethgen i. d. ThLZ. 1887 Nr. 10, Skworzow, Patrologische Untersuchungen 1875, Kanakis, Dion. d. Areopagite 1881. Pitra's Publicationen machen es wahrscheinlich, dass zwischen den Werken, die jetzt des Dionysius Namen tragen, zu unterscheiden ist, dass die ältesten dieses Namens keine Fälschungen sind, dass sich aber Fälscher und Interpolatoren derselben bemächtigt haben (im 5. oder 6. Jahrhundert), dass also — wie so häufig — nicht der Verfasser, sondern die Tradition die Fälschung, und zwar eine höchst dreiste, begangen hat. Aber im Einzelnen ist doch Alles dunkel. Hipler's Zeitbestimmung würde hiernach in Kraft bleiben können. Umgekehrt, wenn Frothingham Recht hat, so können die Dionysiaca erst dem 6. Jahrhundert angehören. Die Zeitfrage ist für unsere Zwecke nicht unwichtig. Sie schwankt noch immer um 400 Jahre (c. 120 Kanakis, c. 520 Frothingham). Aus inneren Gründen allein lässt sich m. E. nicht entscheiden, welchem Decennium zwischen c. 350 und c. 500 die Stammschriften angehören (die Zeit zwischen c. 120 und c. 350 kann schwerlich in Betracht kommen); aus inneren und äusseren ist auch mir die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts wahrscheinlicher als das 5. Aber die Schriften scheinen, als sie zu Dionysiaca gestempelt worden sind, Interpolationen, also wohl auch Umformungen, erlitten zu haben. Man weiss eben z. Z. noch gar nichts Sicheres. Bessere Belehrung vorbehaltend und eventuell von Frothingham erwartend, der mich bisher nicht überzeugt hat, bleibe ich bei der Zeit 350—400 und nehme eine Redaction um das Jahr 500 an.

[2]) Von der Taufe kann man absehen; denn die Auffassungen über dieselbe haben in unserer Periode eine wirkliche Entwickelung nicht erlebt (s. das Bd. I S. 356 ff. Bemerkte). Natürlich wirkten die allgemeinen und sich verändernden Vorstellungen von den Mysterien auf die Taufe ein; allein ex professo ist selten über dieselbe nachgedacht worden. Sie stand ausserdem, da sie nie in eine feste Verbindung mit dem Cultus gebracht werden konnte, isolirt. Gewiss war, dass die Taufe wirklich von Sünden reinigt, d. h. sie tilgt, und daher den Anfang des Processes bildet, der den sterblichen Menschen unvergänglich macht. Sie ist also Quelle und Anfang aller Gnadengaben. Aber wie bei anderen Mysterien, so gab es auch hier Theologen (in Nachfolge des Origenes), welche an eine geheimnissvolle Reinigung der Seele dachten und das Wasser als Symbol betrachteten, jedoch als schlechthin nothwendiges Symbol, welches eben desshalb doch

wie in älterer Zeit, immer noch in doppelter Hinsicht in Betracht, in sacrificieller und sacramentaler[1]). Das Geheimniss, mit dem es in steigendem Masse umgeben wurde, und die Commemorationen, welche bei demselben stattfanden, wahrten dem Abendmahl unter gänzlich geänderten Verhältnissen inmitten der das Reich umfassenden

---

nicht einfaches „Symbol" im modernen Sinn des Worts ist (s. die Kappadocier). Der Intellectualismus dieser Theologen und ihre Unfähigkeit, eine wirkliche Sündenvergebung glauben zu können, liess sie bei der Taufe mit Vorliebe an einen φωτισμός (uralte Bezeichnung des Sacraments) und dabei an eine physische Reinigung (κάθαρσις) oder an den Erweis einer solchen Reinigung denken. Andere Theologen seit Cyrill v. Alex. nahmen aber, gemäss ihrer Vorstellungen vom Abendmahl, mit dem die Taufe nach Joh. 19, 34 stets zusammengestellt wurde, eine wirkliche μεταστοιχείωσις des Wassers zu einer göttlichen Materie an, welche durch die auf die Anrufung Gottes erfolgende Herabkunft des Geistes zu Stande komme. Aehnlich hatten im Abendland schon Tertullian und Cyprian gelehrt. Auch Cyrill von Jerusalem (cat. 3, 3. 4) hat an eine dynamische Veränderung des Wassers gedacht. Aber erst Cyrill von Alexandrien sagt (Opp. IV p. 147): Διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόρρητον μεταστοιχειοῦται δύναμιν, ἁγιάζει δὲ λοιπὸν τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο. Jedoch kam es nicht zu fest ausgeprägten dogmatischen Formeln über die sacramentliche Einheit von Wasser und Geist, über den Moment und über das Mittel zur Herstellung dieser Einheit. — Obgleich der Satz feststand, dass die Taufe schlechthin zum Heile nothwendig sei, so scheute man sich doch mehr vor dem unwürdigen Empfang als vor der Gefahr, sie definitiv zu entbehren. Im 4. Jahrhundert schob man sie noch vielfach auf, um dieses Generalmittel erst in der Todesstunde zu gebrauchen. Die Taufe wurde demgemäss von Vielen in praxi nicht als Initiation des Christenstandes, sondern als Vollendung angesehen. Sehr charakteristische Stellen in den Confessionen Augustin's z. B. zeigen dies: man konnte im 4. Jahrhundert als ein Christ gelten, obgleich man noch nicht getauft war. Allein die grossen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts traten für die bereits überlieferte Praxis der Kindertaufe ein, und dieselbe setzte sich im 5. Jahrhundert als allgemeiner Gebrauch durch. Ihre vollständige Einbürgerung geht dem Absterben des Heidenthums parallel. — Was die Ketzertaufe betrifft, so hatte die morgenländische Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts die Ansicht, dass sie ungiltig sei. Aber schrittweise wich sie, wenn auch zögernd, zurück (s. die Bestimmungen von 325 und 381). Man unterschied zwischen solchen Secten, deren Taufe anzuerkennen resp. durch eine Handauflegung zu ergänzen sei, und solchen, deren Taufe wiederholt werden müsse (so noch der 95. Kanon des Trullanums 692). Zu einer sicheren Haltung kam es aber nicht, da gerade die verehrtesten Väter des 4. Jahrhunderts generell die Wiedertaufe verlangt hatten. Ob man den Ketzer wiederzutaufen oder zu salben oder ihm nur die Hand aufzulegen hat, ist ungewiss. Sehr häufig wiederholt die griechische Kirche auch heute noch die Taufe; s. Höfling, Sacr. der Taufe 1848; Steitz, Art. „Ketzertaufe" in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl.

[2]) S. Bd. I S. 350 ff. und 359 ff.

Weltkirche den erhabenen und wiederum den familiären, gemeindlichen Charakter [1]). Eine streng lehrhafte Ausbildung des Abendmahls ist nicht erfolgt. Wohl aber lassen sich Wandelungen der Auffassungen sowohl in sacrificieller wie in sacramentaler Hinsicht nachweisen. Diese Wandelungen bewegen sich aber durchweg in dem Rahmen, der schon im 3. Jahrhundert feststand. Das Ineinander eines sublimen Spiritualismus und eines sinnlichen Realismus war schon im 3. Jahrhundert gegeben. Der Fortschritt konnte nur darin bestehen, dass der religiöse Materialismus immer weiter vordrang und den Spiritualismus zurückdrängte. Er wurde aber in seinem Vordringen vor Allem dadurch befördert, dass man das Incarnationsdogma in Beziehung zum Abendmahl setzte. Das ist die folgenschwerste That innerhalb dieser Entwickelung gewesen; denn nun wurde das Abendmahl gleichsam der fassbare Exponent der gesammten Dogmatik, und zugleich erhielten die bislang vagen Vorstellungen von der Art und der Beschaffenheit des Leibes Christi im Abendmahl einen festen Halt. Hatte man früher niemals mit entschlossener Absichtlichkeit an den Leib des geschichtlichen Christus gedacht, wenn man vom Leibe Christi im Abendmahl sprach, sondern an seinen Geist, sein Wort oder an das Gedächtniss seines geopferten Leibes oder an ein Unbeschreibliches, Verklärtes, was für seinen Leib zu gelten habe, so kamen jetzt die Vorstellungen auf, dass das sinnliche Element, welches potentiell bereits Christi Leib sei (Gregor von Nyssa), durch die priesterliche Consecration, resp. richtiger durch den heiligen Geist, der ja auch Maria überschattet habe, in den realen Leib Christi verwandelt oder in denselben aufgenommen werde. In dem Abendmahl wiederholt sich nicht die Incarnation, aber sie setzt sich in geheimnissvoller Weise in demselben fort, und das Dogma empfängt den lebendigsten und wunderbarsten Thatbeweis durch dieses Mysterium. Der Priester ist dabei allerdings nur der Minister, nicht der Autor; aber vollziehender Diener bei solch' einer Handlung zu sein, ist ein unbeschreiblich hoher

[1]) Es ist sehr beachtenswerth, dass schon im 4. Jahrhundert das Abendmahl als Ausdruck des Particularbekenntnisses gegolten hat. Philostorgius (h. e. III, 14) erzählt, dass bis auf die Zeit des Aëtius die Arianer im Orient mit den Orthodoxen bei den Gebeten, Hymnen u. s. w., kurz bei fast allen kirchlichen Acten, communicirt hätten, nicht aber bei dem „mystischen Opfer." In den Commemorationen kam von da ab die Zugehörigkeit zur Kirche zum öffentlichen Ausdruck. Die Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft erhielt regelmässig ihren Ausdruck durch Tilgung der betreffenden Namen bei der Commemoration (resp. aus den Diptychen).

Dienst, der selbst über die Engel erhebt. Die ganze Handlung, die auf der Incarnation ruht, ist nun unwidersprechlich selbst das Mysterium der θέωσις. Der Zusammenhang ist ein ausserordentlich straffer; denn wenn die Handlung ihr Wesen und ihren Inhalt aus der Incarnation empfängt, diese aber auf die Vergottung abzweckt, so ist sie eben selbst das reale Mittel der Vergottung. Es ist derselbe Gedanke, den schon Ignatius mit seiner Bezeichnung der heiligen Speise als φάρμακον ἀθανασίας angedeutet hatte; aber jetzt erst ist dieser Gedanke dem Gebiete unsicherer Geltung enthoben und fest fixirt, indem ihm ein granitner Unterbau gegeben ist. Vielleicht aber das Bemerkenswertheste ist, dass in Bezug auf die Elemente von den griechischen Vätern der späteren Zeit die Stichworte gebraucht werden, welche man bei dem Incarnationsdogma als gnostisch, doketisch, apollinaristisch resp. eutychianisch und aphthartodoketisch hatte ablehnen müssen! Man spricht unbefangen — wenigstens bis auf Johannes Damascenus — von Umbildung, Umschaffung, Transsubstantiation der Elemente in das Göttliche; man denkt nicht daran, sich über den Verbleib der sinnlichen Beschaffenheit derselben Vorstellungen zu machen: sie sind ganz und gar vergottet; man ist — mit einem Wort — in Bezug auf das Abendmahl Jahrhunderte lang apollinaristisch-monophysitisch, nicht dyophysitisch gewesen. Das zeigt uns aber noch einmal recht deutlich, dass das wahre religiöse Interesse der griechischen Kirche nur durch Apollinaris und den Monophysitismus gedeckt ist, und dass es Beweggründe gewesen sind, welche ausserhalb des straffen dogmatischen Zusammenhangs lagen, die schliesslich den Dyophysitismus herbeigeführt haben.

In Bezug auf die sacrificielle Seite der heiligen Handlung ist die wichtigste Entwickelung, dass die im 3. Jahrhundert schon angebahnte Umformung der Opfervorstellung fortschreitet. Aus dem Darbringen der Elemente, aus der Gedächtnissfeier des Opfers Christi im Abendmahlsopfer (aus dem προσφέρειν τὰ δῶρα und dem προσφέρειν τὴν μνήμην τοῦ σώματος) wurde ein τὸ σῶμα προσφέρειν, ein propitiatorisches Gedächtnissopfer. „Gott wurde das Kreuzesopfer seines Sohnes gleichsam vor Augen gerückt und in das Gedächtniss gerufen, damit der Gemeinde die Wirkungen desselben zufliessen“. So schlich sich, unter dem Eindruck der heidnischen Mysterien und in Folge des gesteigerten Priesterbegriffs, die Vorstellung ein, dass der Leib und das Blut Christi stets auf's Neue vor Gott geopfert würden, um ihn günstig zu stimmen. Und je unsicherer man über

die Stimmung Gottes war, je weltsüchtiger und gottentfremdeter man sich selbst fühlte, um so lieber fasste man das Abendmahl als eine reale Erneuerung des Opfers Christi und seines heilbringenden Todes. Einst hatte man sich gerühmt, dass der Tod Christi allem äusserlichen Opferwesen ein Ende gemacht habe; man hatte von der ἄναιμος καὶ λογικὴ καὶ προσηγὴς θυσία oder von der θυσία ἀσώματος καὶ νοερά gesprochen. Im 3. und 4. Jahrhundert führte man diese Redensarten fort, aber das verborgene Trachten nach sinnlichen Entsühnungsopfern, welches schon frühe vorhanden gewesen war, wurde immer mächtiger, und so wurden „Fleisch und Blut", nämlich Fleisch und Blut Christi, als Opferdarbringungen bezeichnet. So hatte man doch wieder ein blutiges Opfer, wenn auch ohne sichtbares Blut, und was es als einmaliges nicht sicher zu leisten schien, sollte die Wiederholung leisten. Wie also die Handlung, als Sacrament betrachtet, auf das festeste mit der Incarnation verknüpft wurde und als eine geheimnissvolle, reale, zum Genuss dargebotene Vergegenwärtigung derselben erschien, so wurde sie, als Sacrificium betrachtet, nun endlich in die innigste Verbindung mit dem Tode Christi gesetzt, so aber, dass in ihr das heilbringende Todesopfer ebenfalls fortgesetzt resp. wiederholt erschien. Kann man der Handlung eine höhere Stellung geben? Gewiss nicht! Und doch ist es nichts Anderes als das pure Heidenthum, welches hier wirksam gewesen ist. Seit diesen Entwickelungen sind die meisten Kirchen der Christenheit im Orient und im Occident geschlagen und geknechtet durch eine „Abendmahlslehre" und eine „Abendmahlspraxis", die zu den schwersten Hemmungen zu rechnen sind, welche das Evangelium in seiner Geschichte erlebt hat. Weder die Aufbietung erhabener Gefühle, noch Verstand, Scharfsinn und „Philosophie", die überreichlich hier verschwendet worden sind, können den Schaden heilen, der ein unermesslicher gewesen ist und noch fortdauert. Und wie im 5. und 6. Jahrhundert das Abendmahl als die Resultante des ganzen Dogmas (Trinität und Incarnation) aufgefasst worden ist und dasselbe angeblich decken und zu lebendiger Darstellung bringen sollte, so ist es auch heute noch. Man hat die „Lehre" vom Abendmahl so behandelt, dass sie erstens das Incarnationsdogma legitimirt und zweitens den gesammten confessionellen Lehrbegriff und das Kirchenthum wie in einer Spitze zusammenfasst. Es gibt wohl in der gesammten Geschichte der Religionen kein zweites Beispiel einer solchen Umbildung, Bereicherung, Verwilderung und Verengung einer einfachen und heiligen Institution!

So sicher und folgerecht der Gang der Entwickelung der Abendmahls-Praxis und -Lehre in der griechischen Kirche gewesen ist — ein Dogma im strengen Sinn des Worts ist nicht aufgestellt worden, weil, von Unbedeutendem abgesehen, kein Streit vorhanden war. Aber eben desshalb sind die lehrhaften Aussagen kaum irgendwo über die Stufe unergründlicher Widersprüche und unauflösbarer Orakel erhoben worden. Man fühlte sich in dem Dunkel des Mysteriums so wohl; man griff zu diesem oder jenem Ueberschwänglichem im Ausdruck, ohne eine Correctur befürchten oder einen festen, kirchlich sanctionirten Sprachgebrauch respectiren zu müssen. Alles, was fromm und erbaulich, tiefsinnig und geheimnissvoll klang, konnte man über das Mysterium ausschütten. Und da die Worte, die hier in Betracht kamen, wie πνεῦμα, πνευματικῶς, σάρξ, σῶμα u. s. w., einen drei- und mehrfachen Sinn im kirchlichen Sprachgebrauch hatten [1]), da die Schrift selbst hier verschiedene Allegorien bot (Fleisch Christi = Kirche; Fleisch Christi = sein Wort u. s. w.), da Joh. 6 im Vergleich mit den Einsetzungsworten der Speculation und Rhetorik einen unendlichen Raum gewährte, da die Consequenzen und die Termini des Incarnationsdogma mit hineinspielten (dazu die Lehre vom heiligen Geist und gewisse Vorstellungen von der Kirche), da endlich das Sacramentale und Sacrificielle bald streng auseinander gehalten wurden, bald ineinander flossen, so bilden die Aeusserungen der griechischen Väter vom Abendmahl in der Regel die abschreckendsten Partieen in ihren Werken. Aber eine logische Auflösung und geordnete Reproduction ihrer Gedanken ist keine Aufgabe für den Historiker; denn sie würde den Sinn der Väter zu verfehlen stets in Gefahr sein. Eben desshalb sei auch hier darauf verzichtet. Es genügt die allgemeine Tendenz und den Fortschritt der Entwickelung bei den Vätern zu kennen, die im Folgenden belegt werden sollen [2]). Dass

---

[1]) Man nehme einen Satz wie den athanasianischen: πνεῦμα ζωοποιοῦν ἡ σάρξ ἐστι τοῦ κυρίου, διότι ἐκ πνεύματος ζωοποιοῦ συνελήμφθη, um sich eine Vorstellung davon zu machen, wie man die Worte kehren und wenden konnte.

[2]) Wir besitzen in den Abhandlungen von Steitz über die Abendmahlslehre der griechischen Kirche (Jahrbb. f. deutsche Theol. IX S. 409—481; X S. 64—152. 399—463; XI S. 193—253; XII S. 211—286; XIII S. 3—66) ebenso umfangreiche wie gründliche Untersuchungen. In seinen Beurtheilungen scheint mir aber der Verfasser das Richtige nicht immer getroffen zu haben. Er differenzirt zuviel, und namentlich ist die strenge Unterscheidung einer symbolischen Abendmahlslehre, wie er sie durchzuführen sucht, schwerlich haltbar. Eine rein symbolische Auffassung hat es nie gegeben; denn sie ist immer friedlich verbunden gewesen mit einer Praxis, der eine sehr realistische Auffassung zu

bei allen Steigerungen die religiöse Sache keinen Vortheil gezogen hat, kann man der einen Thatsache entnehmen, dass die Wirkungen des Abendmahls stets ganz unsicher beschrieben worden sind. Auch mit der θέωσις, diesem hochbenamten Process, ist es im Grunde Nichts; denn Ernst durfte man mit ihr nicht machen. Daran hinderte die Vorstellung, dass die Freiheit Träger alles Guten sei. Diese θέωσις, welche in der Phantasie erlebt wird, drohte — den Griechen selbst — in ein Phantasiespiel umzuschlagen; denn sobald sie sich als sittliche Wesen empfanden, wussten sie von nichts Anderem als von dem erhabenen Gott, von der Forderung desselben, die Welt zu fliehen und das Gute zu thun, und von der erfüllbaren Pflicht des Menschen, heilig zu leben, um selig zu sterben. Eben desshalb vermochten sie auch zu der Verheissung der Sündenvergebung im Abendmahl kein volles Zutrauen zu gewinnen. Dafür aber wurde der religiöse Materialismus zum Absurden gesteigert, während es doch dem asketischen Theosophen immer frei stand, sich mit einer Reverenz über die ganze Handlung hinwegzusetzen.

Nur einige Andeutungen über den Verlauf der Entwickelung mögen hier ihren Platz finden: den Ausgangspunkt gibt Origenes. „Ihm war der eucharistische Leib nur das Wort Gottes oder des Logos als Surrogat seiner Erscheinung im Fleisch; Typus des Wortes waren ihm im alten Bunde die Schaubrode; denn wie diese als sühnendes Gedächtnissobject Gott gleichsam vor das Auge gestellt wurden, so stellt auch die Kirche vor Gottes Auge ein Brod, das eine grosse propitiatorische Kraft hat, nämlich die Commemoration, das Wort von seinem Leiden und Tode, womit Christus das Abendmahl eingesetzt und gestiftet hat. Aber nur dieses Wortes, nur seines eucharistischen Leibes, nicht aber seines am Kreuze geopferten Leibes Symbol war ihm das Brod der Eulogie, und wenn er das Letztere auch einmal „den typischen und symbolischen Leib“ genannt hat, so hat er es nur in diesem Sinne gethan. Das ist gerade das Eigenthümliche und Charakteristische seines Standpunktes, dass, so oft er von dem Abendmahl oder auch im allgemeineren Sinne von dem Essen des Fleisches, von dem Trinken des Blutes Christi redet, dies ohne alle Beziehung auf den Leib geschieht, den er als Mensch getragen hat, und auf das Blut, das in den Adern dieses Leibes geflossen ist“ [1]). Leib und Blut Christi sind Erkenntniss, Leben und Unsterblichkeit — aber nicht als ein blosser Gedanke oder als Symbol, sondern in unbeschreiblicher Wirklichkeit. Einen Fortschritt bezeichnet

---

Grunde lag. Was wir jetzt „Symbol“ nennen, ist etwas ganz anderes als das, was die alte Kirche so nannte. Andererseits hat man auch, nachdem die gröbste Sacramentsmagie sich eingestellt hatte, „symbolische“ Aussagen stets ertragen, weil das Symbol eben niemals blosses Abbild und Zeichen, sondern stets geheimnissvoller Träger gewesen ist, s. Bd. I S. 360. Zur Abendmahlslehre vgl. noch die Monographieen von Rückert, Kahnis, Ebrard.

[1]) Steitz, X S. 99.

schon Eusebius, der überhaupt in der „Demonstratio“ und in der Schrift „de eccles. theologia“ mehrere neue Schemata hat. Bei ihm geht bereits das μνήμην τοῦ σώματος προσφέρειν in das τὸ σῶμα προσφέρειν über. Er hat das propitiatorische Gedächtnissopfer. Aber im Sacramentalen sind auch ihm noch die consecrirten Elemente Symbole des mystischen Leibes Christi d. h. seines Wortes; nur im Sacrificiellen erhalten sie bereits den Werth von geheimnissvollen Symbolen des wirklichen, einst geopferten Leibes [1]). Aus den verworrenen Sätzen des Athanasius eine „Lehre“ zu extrahiren, ist unmöglich; ihn zum „Symboliker“ zu machen, geht nicht an [2]). Wohl aber zeigt sich Athanasius in der Abendmahlsauffassung dem Origenes näher stehend als sonst [3]). Echt origenistisch ist der Satz des Basilius (ep. 8 c. 4): „Wir essen das Fleisch Christi und trinken sein Blut, indem wir durch seine Menschwerdung und sein sinnlich wahrnehmbares Leben des Logos und der Weisheit theilhaftig werden. Denn Fleisch und Blut nannte er sein ganzes mystisches Kommen und deutete damit die aus praktischer, physischer und theologischer Wissenschaft bestehende Lehre an, durch welche die Seele genährt und einstweilen auf das Schauen des wahrhaft Seienden bereitet wird“. Aber daneben — die spiritualistischen Ausführungen finden sich bei allen Vätern stets in Anschluss an Joh. 6 — haben die Kappadocier bereits die handgreiflichste Theurgie vertreten. Für uns ist heute in der Abendmahlslehre „Realismus“ und Realpräsenz des wahrhaftigen Leibes Christi (resp. Transsubstantiation) gleich bedeutend. Im Alterthum aber gab es einen „Realismus“, der doch an jene Realpräsenz gar nicht gedacht hat, sondern ein spirituell Mystisches als real vorhanden nahm. Daher der Zank der Dogmenhistoriker und der Kirchenparteien um die Abendmahlslehre der Väter. Sie sind „Symboliker“ auf die Realpräsenz des wahrhaftigen Leibes gesehen; ja sie sind in dieser Hinsicht zum Theil nicht einmal Symboliker, da sie an jenen Leib gar nicht gedacht haben. Aber sie kennen einen mystischen Leib Christi, der ihnen ganz real ist — er ist Geist, Leben, Unsterblichkeit —, und diesen haben sie als realen in die Handlung verlegt [4]). Auch nach Makarius gibt Christus sich der Seele geistlich zu essen (hom. 27, 17); aber dieses geistliche Essen ist der Genuss eines Wirklichen. Makarius hat aber, indem er an die Einzelseele dachte, stets an die Kirche gedacht; denn diesem merkwürdigen griechischen Mystiker, der auch von Sünde und Gnade etwas gewusst hat, ist, wie dem Methodius, die Seele der Mikrokosmos der Kirche und die Kirche der Makrokosmos der Seele. Allein die Ansätze, die er und Methodius in dieser

[1]) Demonstr. ev. I, 10; de eccles. theol. III, 12; Steitz X S. 97 ff.

[2]) So mit Recht Thomasius I S. 431 f. gegen Steitz X S. 109 ff.

[3]) S. ad Serap. IV, bes. c. 19 und die Festbriefe.

[4]) Ueber Basilius Steitz X S. 127 ff., über Gregor Naz. ders. S. 133 ff. Namentlich aus dem 93. Brief des Basilius erkennt man, dass der Spiritualismus ihm kein Gegensatz zur abergläubischsten Behandlung des Abendmahles gewesen ist. Sehr richtig Ullmann, Gregor S. 487: „Es ist schwer zu bestimmen, was Gregor unter dem Essen und Trinken des Blutes Christi verstanden hat, und auf keinen Fall kann daraus ein eigentliches Dogma Gregor's abgeleitet werden.“ Bei ihm findet sich der Ausdruck für die geweihten Elemente „ἀντίτυπα τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος“, den Eusebius auch schon hätte gebrauchen können und den Eustathius gebraucht hat (Steitz X S. 402).

Hinsicht gemacht haben, sind nicht weiter verfolgt worden [1]). Den Einfluss der sacrificiellen Auffassung der geweihten Elemente als Antitypen des gebrochenen Leibes Christi auf die sacramentale Auffassung kann man schon bei Eustathius und in den apostolischen Constitutionen nachweisen [2]); ganz deutlich ist er bei Cyrill von Jerusalem in dessen mystagogischen Katechesen. Aber ich vermuthe, dass sich Basilius und der Nazianzener im katechetischen Unterricht nicht anders ausgedrückt haben als er. Ausser vielen anderen einschlagenden Stellen ist besonders Catech. 5, 7 wichtig: „Hierauf, nachdem wir uns selbst [durch Gebet] geheiligt haben, bitten wir den gütigen Gott, dass er seinen heiligen Geist sende auf die vorgelegten Elemente, damit er das Brod zu Christi Leib, den Wein zu Christi Blut mache; denn was der heilige Geist berührt, das ist ganz geheiligt und verwandelt (μεταβέβληται)". Hier ist also die durch den heiligen Geist im Abendmahl bewirkte μεταβολή rund behauptet, ja Cyrill beruft sich auf das Wunder zu Kana. Zugleich ist „Cyrill der erste Kirchenlehrer, der die Taufe, das Myron und die Eucharistie in ihrer Reihenfolge und nach gemeinsamen Grundbegriffen behandelt." Das, was man das Symbolische nennen könnte, besser das Spirituelle, fehlt nirgendwo bei ihm, ja es bildet noch ganz deutlich die Grundlage; aber es erscheint ergänzt durch jenen „Realismus", der bereits die Details des rituellen Vollzugs für das eigentliche Object der Unterweisung nimmt. Die Epiklese führt eine dynamische Veränderung der Elemente herbei, wie im Abendmahl, so in allen Mysterien. Durch den Genuss derselben wird man ein „Christusträger"; in den Gliedern des Leibes vertheilt sich das Fleisch und Blut Christi. Die Elemente in ihrer ursprünglichen Gestalt sind für Cyrill nach der Consecration ganz und gar verschwunden. „Da du nun belehrt und überzeugt bist, dass das sichtbare Brod nicht Brod ist, obgleich es dem Geschmack so vorkommt, sondern der Leib Christi, und der sichtbare Wein nicht Wein ist, obgleich es dem Geschmack so erscheint, sondern Blut Christi, so stärke dein Herz" (Catech. 5, 9). Aber man würde doch wohl fehlgreifen, wenn man den Theologen das sagen liesse, was der Katechet sagt. Dergleichen Ueberschwänglichkeiten gehörten damals noch der Liturgik und Katechetik an, nicht der Theologie [3]). Aber das Wunder von Kana und die Brodvermehrung wurden jetzt, wie auch die Bildwerke des 4. Jahrhunderts zeigen, den Lehrern wichtig, und selbst ein so ausgesprochener Origenist wie Gregor von Nyssa, dem freilich σύμβολον gleichbedeutend gewesen ist mit ἀπόδειξις und γνώρισμα, und der den Satz vorgebracht hat: ἐν τοῖς μυστικοῖς συμβόλοις ὁ χριστιανισμὸς τὴν ἴσχυν ἔχει [4]), hat als Katechet eine physiologische, philosophisch ausgesponnene Theorie über den geistlichen Nährwerth der in den Leib des Herrn umgewandelten Elemente gegeben, die an religiöser Barbarei Alles hinter sich lässt, was die neuplatonischen Mysteriosophen vorgebracht haben, und die es uns erklärt, dass man im 4. Jahrhundert das Christenthum aufgesucht hat, nicht weil es eine Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit bot, sondern weil es einen geistlichen Sinnengenuss darreichte, gegen den weder Mithras noch irgend ein anderer Gott aufkommen

[1]) Ueber Makarius s. Steitz X S. 142 ff.
[2]) Steitz X S. 402—410.
[3]) Ueber Cyrill s. Steitz X S. 412—428.
[4]) C. Eunomium XI T. II p. 704.

konnte. Eine geistige und leibliche μετουσία καὶ ἀνάκρασις mit dem Erlöser hat Gregor begehrt. Gegen den Giftstoff, der sich in unseren Leib geschlichen, hilft nur das Gegengift des Leibes dessen, der stärker gewesen ist als der Tod. Dieses Gegengift muss man in den Leib einführen. Es verwandelt und verändert dann unseren Leib (μεταποιεῖν καὶ μετατιθέναι; resp. μετάστασις, μεταστοιχείωσις, ἀλλοίωσις). Der wirkliche Leib Christi als unsterblicher ist also das Gegenmittel des Todes; er muss desshalb, wie andere Speisen, leiblich genossen werden. Dieser Genuss ist im Abendmahl vorhanden; denn durch die Consecration verwandele sich Brod und Wein in Fleisch und Blut des Herrn (μεταποίησις), um dann durch den Genuss unsern Leib in Christi Leib umzusetzen (μεταστοιχείωσις; s. Justin). Durch eine philosophische Darlegung über Stoff und Form, Potenz und Actualität werden diese Transsubstantiationen bewiesen; hier musste bereits Aristoteles herhalten, um den Beweis zu liefern. Die paradoxe Sache soll doch im Grunde gar nicht so paradox sein. Der Leib des Logos bestand ja selbst aus Brod; das Brod war δυνάμει Leib u. s. w. Aber wichtiger als diese entsetzlichen pharmaceutisch-philosophischen Ausführungen ist die enge Beziehung, welche Gregor der Eucharistie zur Incarnation damit gegeben hat. Er ist darin m. W. der Erste. Allerdings haben auch die älteren Väter, indem sie unter dem eucharistischen Leibe das Wort und das Leben verstanden, stets die Incarnation im Sinne gehabt als die grundlegende Bedingung, die erst jenen Genuss ermöglicht habe. Aber da sie nicht an den wahrhaftigen Leib Christi gedacht haben, so bleiben — einige Versuche bei Athanasius ausgenommen — Incarnation und Eucharistie doch noch disparat. Das ist anders bei Gregor. Für ihn ist die Verwandelung des geheiligten Brodes in den Leib Christi die Fortsetzung des Processes der Incarnation. „Wenn die Existenz des gesammten Körpers auf der Nahrung beruht, diese aber in Speise und Trank besteht, wenn ferner Brod zur Speise und zum Trank das mit Wein gewürzte Wasser dient, und wenn Gottes Logos, wie früher schon erwiesen worden ist, in seiner Eigenschaft als Gott und als Logos sich mit der menschlichen Natur vermischt (συνανεκράθη) und, in unseren Leib übergegangen, keine andere und neue Constitution für die menschliche Natur bewirkt hat, vielmehr durch die gewöhnlichen und angemessenen Mittel seinem Leib die Fortdauer gesichert und durch Speise und Trank seine Existenz zusammengehalten hat, die Speise aber war Brod — so war, gleichwie bei uns der, welcher das Brod sieht, gewissermassen den menschlichen Leib darin erblickt, weil es, wenn es in diesen gelangt, selbst dazu wird, (so war) auch in jenem Falle der, Gott in sich bergende, Leib, welcher die Nahrung des Brodes in sich aufnahm, gewissermassen mit diesem einerlei . . . denn was Allen eigenthümlich ist, ward auch von Christi Fleisch zugestanden, nämlich dass es ebenfalls durch Brod erhalten wurde, der Körper aber ist durch die in ihm aufgeschlagene Wohnung des Gott-Logos zu göttlicher Hoheit und Würde umgeschaffen worden (μετεποιήθη). Mit Recht glauben wir also auch jetzt, dass das durch Gottes Wort geheiligte Brod in den Leib des Gott-Logos umgeschaffen werde. Denn auch jener Leib war dynamisch Brod, ward aber geheiligt durch die Bewohnung des Logos, der in dem Fleische wohnte. Wodurch also das in jenem Leibe umgewandelte Brod in göttliche Kraft überging, auf demselben Wege tritt hier der gleiche Fall ein. Denn dort machte die Gnade des Wortes den Leib heilig, der aus dem Brode seine Existenz hatte

und gewissermassen selbst Brod war, und hier wird in gleicher Weise das Brod, wie der Apostel sagt, durch Gottes Wort (Logos) und Gebot geheiligt, nicht so, dass es erst durch Essen in den Leib des Logos überginge, sondern sofort durch den Logos wird es (durch die Consecration) in den Leib verwandelt, dem Ausspruche des Logos gemäss: ‚Dies ist mein Leib'." Gregor führt dasselbe nun in Betreff des Weines und des Blutes aus und fährt dann fort: „Ἐπεὶ οὖν καὶ τοῦτο τὸ μέρος (Wein, Blut) ἡ θεοδόχος ἐκείνη σὰρξ πρὸς τὴν σύστασιν ἑαυτῆς παρεδέξατο, ὁ δὲ φανερωθεὶς θεὸς διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικήρῳ τῶν ἀνθρώπων φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον, τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκός, ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστί, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακρινάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀθανασίας μέτοχος γένοιτο. Ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν". Diese Theorie, welche der Praxis gefolgt ist, konnte nun nicht weiter überboten werden; sie ist die Grundlage für alle weitere Entwickelung, namentlich die liturgische, und ist verantwortlich für das Heidenthum unter christlicher Etiquette — sie stammt von dem „Spiritualisten" Gregor, dem Schüler des Origenes! Sie erklärt es, warum alle hellere Wissenschaft aufhören musste. Neben einer solchen berauschenden Speculation konnte auf die Dauer keine selbständige Theologie sich erhalten[1]). Uebrigens lehrte Gregor doch keine Transsubstantiation im späteren abendländischen Sinn. Nach ihm veränderte sich nur die Form (εἶδος) der Elemente, nicht die Substanz. Man bezeichnet daher seine Theorie mit Recht als Transformation. Auch über das Verhältniss des eucharistischen Leibes zu dem wirklichen (verklärten) Leibe ist er nicht ins Klare gekommen. An eine vollkommene Identität hat er nicht gedacht, sondern nur an eine qualitative Einheit. Die consecrirten Elemente sind qualitativ identisch mit dem Leib, dessen sich der Logos einst als seines Organes bedient hat. Dagegen spricht Chrysostomus von einer vollkommenen Identität und hat sich selbst vor den verwegensten und schauderhaftesten Ausdrücken nicht gescheut. „Den von den Nägeln durchbohrten Leib hat er uns gegeben, dass wir ihn mit den Händen halten und essen, zum Beweise seiner Liebe; denn die, welche wir sehr lieben, pflegen wir oft zu beissen"[2]). „Christus gestattet uns, sich an seinem Fleische zu sättigen". Den Schauder des Menschenfleisch-Essens und Blut-Trinkens will Chrysostomus nicht durch Vergeistigung der Handlung benehmen: „Damit also die Jünger sich nicht entsetzten, trank er zuerst und führte sie so ohne Entsetzen in die Gemeinschaft seiner Mysterien; desshalb hat er selbst sein eigenes Blut getrunken". „Bedenke, dass die Zunge das Glied ist, mit welchem wir das schauervolle Opfer aufnehmen". „Unsere Zunge wird vom schauervollsten Blute geröthet". „Er hat den Verlangenden gewährt, dass wir ihn nicht bloss schauen, sondern auch berühren, essen, die Zähne in sein Fleisch einschlagen und uns mit ihm in Eins verschlingen dürfen". Dass daneben das Gut im Abendmahl als ein νοητόν bezeichnet wird, kommt kaum mehr in Betracht; denn natürlich ist auch der realste Leib eines Gottes ein νοητόν. Wie Gregor spricht Chrysostomus von

[1]) S. Catech. magna 37, Steitz X S. 435—446.

[2]) Hom. 24 in I. ep. ad. Cor. c. 4.

einem μεταρρυθμίζειν und μετασκευάζειν der Elemente, die Christus (der h. Geist) durch den Priester bewirkt vermittelst der Anrufung (nicht der Einsetzungsworte; sie sind bei den Griechen nicht das Medium). Sehr lehrreich ist aber auch hier wieder die Rücksicht auf die Incarnation: „die Gemeinde schaut den Herrn in der Krippe liegend, in Windeln gewickelt — ein schaudervolles und wunderbares Schauspiel; denn der Abendmahlstisch vertritt die Stelle der Krippe, und auch hier liegt der Leib des Herrn, nicht in Windeln gehüllt, sondern von allen Seiten vom heiligen Geiste umgeben“ [1]). Auch hier also ist Chrysostomus entschieden weiter gegangen als Gregor, mit dem er in der Annahme einer wesentlich leiblichen Wirkung des Genusses übereinstimmt.

Dem ganz neuplatonischen Dionysius ist die mystische Einigung (= θέωσις = ἀφομοίωσις + ἕνωσις) der ethische Centralbegriff. Die complicirten „Hierarchien“ im Himmel und in der Kirche („reinigend, erleuchtend, vollendend“ = Diakonen, Priester, Bischöfe) bilden die Vermittelung. Sie vollziehen sie durch die Mysterien, die ebenfalls abgestuft sind; den Bischöfen ist die Priesterweihe, die Weihe des Salböles und des Altars vorbehalten. So ist hier das Abendmahl, wie bei Cyrill von Jerusalem, nicht mehr isolirt behandelt; es hat seine Stelle neben fünf anderen Mysterien. Durch genaues Eingehen auf ihren rituellen Vollzug weiss Dionysius eine mystische Lehre in Bezug auf jedes Mysterium zu entwickeln. Jeder Kleinigkeit wird ein tiefer Sinn gegeben; sie hat symbolische Bedeutung; ja „symbolisch“ ist hier noch zu wenig gesagt. Es ist ein Geheimnissvolles wirklich gegenwärtig; aber diese Vorstellung hindert den Mysteriosophen nicht, im Grunde doch Alles für Hüllen eines einzigen innerlichen Processes zu halten: der Rückkehr der Seele aus der Vielheit in die Einheit, aus der Endlichkeit und Getheiltheit in das Meer des göttlichen Seins. Dem dient auch die Eucharistie, die da begleitend vollendet, was in der Taufe begonnen ist. Der liturgische Vollzug wird bis ins Einzelnste symbolisirt. Aber auch die consecrirten Elemente selbst werden als Symbole behandelt. Die realistische Anschauung des Chrysostomus findet sich bei Dionysius nicht. Der Realismus liegt sozusagen in der Stabilität und Integrität des liturgischen Vollzuges. Sonst gilt auch vom Abendmahl, was Dionysius generell von allen Mysterien sagt: Ἀπιστοῦμεν οἱ πολλοὶ τοῖς περὶ τῶν θείων μυστηρίων λόγοις· θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων. Δεῖ δὲ καὶ ἀποδύντας αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν γυμνὰ καὶ καθαρὰ γενόμενα ἰδεῖν· οὕτω γὰρ ἂν θεώμενοι, σεφθείημεν πηγὴν ζωῆς εἰς ἑαυτὴν χεομένην καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑστῶσαν ὁρῶντες καὶ μίαν τινὰ δύναμιν, ἁπλῆν, αὐτοκίνητον, αὐτοενέργητον, ἑαυτὴν οὐκ ἀπολείπουσαν, ἀλλὰ γνῶσιν πασῶν γνώσεων ὑπάρχουσαν, καὶ ἀεὶ δι' ἑαυτῆς ἑαυτὴν θεωμένην [2]). Und bezeichnend ist, dass eigentlich die Mönchsweihe das höchste Mysterium ist. Nur durch das kirchliche Herkommen wird Dionysius daran verhindert, sie der Eucharistie wirklich überzuordnen. Vom eucharistischen Opfer handelt Dionysius gar nicht [3]).

---

[1]) Hom. de beato Philogono 3; s. Steitz X S. 446 - 462, dem auch die oben angeführten Stellen entnommen sind.

[2]) Dionys. ep. 9, 1 ed. Corder. (1755) I p. 612.

[3]) Mönchsweihe de eccles. hierarch. I, 6, Abendmahl l. c. I, 3 p. 187 bis 198; über die Sacramentslehre des Dionysius überhaupt Steitz XI S. 216 bis 229.

Die Aufgabe der Folgezeit war es, den crassen Realismus des Gregor von Nyssa und des Chrysostomus mit dem Ritualismus des Dionysius zu verbinden, dabei aber doch das verborgene spirituelle Element, welches alles Handeln neben der innern Empfindung und Erhebung entwerthete, nicht ganz auszutilgen. Seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts beeinflusste aber auch die christologische Differenz sehr entschieden die Vorstellungen von der Eucharistie. War einmal die Vorstellung von der Eucharistie mit der von der Incarnation verbunden, so konnte es dort nicht gleichgiltig sein, ob man hier die beiden Naturen in eine zusammengehen liess oder getrennt hielt. Monophysiten und Orthodoxe sind aber beim Abendmahl stets eines Sinnes gewesen und geblieben. Cyrill hat immer wieder vom Abendmahl für die Incarnation und umgekehrt argumentirt, und eigentlich ist erst durch ihn der Zusammenhang zwischen Beiden der Kirche aufgegangen und nun nicht mehr verloren gegangen. Auch Leo I. weiss nun davon zu reden [1]). Aber sogar die Unverweslichkeit des eucharistischen Leibes hat man ohne Bedenken angenommen, während man — wenigstens später — bei der Incarnation diese Annahme Aphthartodoketismus genannt hat. Cyrill hat keinen festen Lehrtropus vom Abendmahl; er geht nicht so weit, wie Chrysostomus [2]). Aber da der Leib ihm um der μία φύσις σεσαρκωμένη willen Gottes Leib ist, so ist er ihm im vollen Sinn des Wortes ζωοποιός. Demgemäss behauptet er auch, dass auf dem Altar nicht, wie Nestorius lehrt, der Leib eines Menschen liege, sondern der Leib Gottes [3]). Christus pflanzt sein eigenes Fleisch, indem wir es geniessen, in uns hinein; er wird dadurch nicht in uns Mensch — diese mystische Folgerung wird abgelehnt —, sondern unser Leib wird dadurch in die Unsterblichkeit verwandelt. Aber die Behauptung, dass in dem eucharistischen Leibe der wirkliche Leib Christi gegenwärtig sei, findet sich bei Cyrill noch nicht; es ist vielmehr nur eine dynamische Gegenwart gemeint; der eucharistische Leib ist in seinen Wirkungen identisch mit dem wirklichen [4]). Es sind die strengen Monophysiten gewesen, welche den eucharistischen und den irdischen Leib ganz nahe rücken konnten, weil ihnen auch der irdische Leib unvergänglich gewesen ist [5]), während die Severianer Beide noch auseinander hielten. Allein auch die strengen Monophysiten schritten, soviel bekannt, über die Identität im Dynamischen nicht hinaus [6]).

---

[1]) Ep. 59.

[2]) Ueber die Abendmahlslehre des Theodor, Theodoret, Nestorius und Pseudo-Chrysostomus s. Steitz XII S. 217—235. Theodoret lässt sich noch mit dem meisten Recht als Symboliker bezeichnen. Doch ist andererseits im Interesse, Gottheit und Menschheit in Christus zu trennen, in der Schule des Theodor behauptet worden, dass man im Abendmahl die Menschheit des Erlösers empfängt. Dies wird sehr energisch und scharfsinnig von Leontius bekämpft (bei Mai, Vet. Script. nova coll. VI p. 312), und zwar als Menschenvergötterung.

[3]) Ep. 12 ad Coelest.

[4]) Ueber Cyrill s. Steitz XII S. 235—245. Wie er, dachte Nilus, l. c. S. 245—248.

[5]) Gegen sie hat umgekehrt Anastasius Sinaita experimentirt, indem er nachwies, dass die consecrirte Hostie thatsächlich verwese, s. Steitz XII S. 215. 271 f.

[6]) Steitz XII S. 248—256.

Der entscheidende Schritt ist im Zeitalter der orthodoxen Renaissance unter dem Zeichen des Aristoteles geschehen — also von den Scholastikern in der Mitte des 6. Jahrhunderts. Hier ist vor Allem und als Erster Eutychius, Patriarch von Konstantinopel z. Z. Justinian's, zu nennen. Er hat „auf dem Grunde des aus dem dionysischen Systeme abgeleiteten Gedankens, dass die Ursache an sich ausserhalb ihrer Wirkungen stehe, aber sich dynamisch in ihnen vervielfältige und in jeder sich ganz setze, erwiesen, dass der erhöhte Leib [substanziell] ganz und ungetheilt in sich [im Himmel] verharre und doch ganz von jedem Communicanten in dem ihm gespendeten Bruchtheile empfangen werde". Eutychius lehrt eine wirkliche Vervielfältigung eines und desselben Leibes Christi in den Antitypen — denn so bezeichnet er noch immer die consecrirten Elemente —; aber diese Vervielfältigung ist keine substanzielle, sondern eine dynamische. Immerhin ist hier zuerst der „eucharistische Leib" als ein Besonderes neben dem wahrhaftigen aufgegeben [1]). Schon vorher hatte Isidor von Pelusium nachgewiesen, dass der eucharistische Leib dieselben Stadien der θέωσις durchlaufe, wie der wirkliche. „Er wird als leidensfähiger und sterblicher genossen; denn er wird gebrochen und mit den Zähnen zermalmt, aber nicht vernichtet, sondern er verwandelt sich in dem Communicanten in den unsterblichen" [2]).

Abgeschlossen hat auch in dieser Frage erst Johannes Damascenus [3]). In dem 13. Capitel des 4. Buches seiner Glaubenslehre hat er eine Lehre von den Mysterien (Taufe und Abendmahl) auf Grund der Lehre des Gregor von Nyssa gegeben, zugleich aber die Auffassung von der Identität des eucharistischen und des wahrhaftigen Leibes Christi erst vollendet. Johannes beginnt mit dem Verderben der Menschheit und mit der Incarnation. Aus der Letzteren stammt für uns die neue Geburt und die zwiefache Speise, damit wir Söhne und Erben Gottes würden. Geburt und Speise mussten sowohl geistig als leiblich sein, da wir es sind. Letztere anlangend, so hat er selbst noch in der letzten Nacht das alte Passah gegessen und dann das neue Testament gegeben. Gott ist allmächtig und schafft durch Wort und Geist. Wie er das Licht hervorgehen liess, wie sein Geist aus dem Fleisch der Jungfrau ohne Samen einen Leib bildete, so wirkt derselbe Geist, wie Regen auf das Ackerland herabfallend, dass Brod und Wein Fleisch und Blut Christi wird (Analogie des Ernährungsprocesses wie bei Gregor v. Nyssa). Man kann hier fragen, wie Maria gefragt hat: Wie kann das zugehen? Und man hat auch hier zu antworten: der h. Geist kommt hinzu. Und zwar hat Gott das Gewöhnlichste dazu genommen, damit wir durch das Gewohnte und Natürliche in das Uebernatürliche versetzt würden. Nun aber heisst es: Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνώμενον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι οὗτος

---

[1]) Steitz XII S. 214. 256—262.

[2]) Steitz, XII S. 215. 262 ff.

[3]) Ueber die Mysteriosophen vor ihm und nach Dionysius und ihre z. Th. bedeutungsvollen Modificationen der dionysischen Auffassungen (aristotelischer Einfluss) s. Steitz XI S. 229—253. Wie Trinität, Incarnation und Eucharistie im 7. Jahrhundert eng verbunden gedacht worden sind, erkennt man auch aus dem Bekenntniss des Makarius von Antiochien auf dem 6. Concil, Mansi XI p. 350 sq.

ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ . εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου, ὥςπερ καὶ ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου διὰ πνεύματος ἁγίου ἑαυτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ ὁ κύριος σάρκα ὑπεστήσατο. Ausdrücklich wird im Folgenden die Meinung abgelehnt, dass es sich um einen andern Leib Christi handle: es sind nicht zwei, sondern einer. Ferner: οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ· μὴ γένοιτο, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον. Das Brod der Gemeinschaft ist kein einfaches Brod, sondern vereint mit der Gottheit [also dyophysitisch]. Der mit der Gottheit vereinte Leib ist aber nicht eine Natur, sondern die eine ist die des Leibes, die andere aber die der mit ihm vereinten Gottheit, so dass Beides zusammen nicht eine Natur ist, sondern zwei. „Antitypen" sind aber nur die noch nicht consecrirten Elemente zu nennen; so habe auch Basilius das Wort gebraucht (!). „Theilnahme" aber heisst das Mysterium, weil wir durch dasselbe an der Gottheit Jesu Theil haben, „Gemeinschaft" aber erstlich, weil wir mit Christus Gemeinschaft haben, zweitens weil wir durch die h. Speise unter einander verbunden sind, ein Leib Christi, Glieder an seinem Leibe, also auch untereinander. Daher hat man sich energisch davor zu hüten, dass wir die „Theilnahme" von Häretikern nicht nehmen, noch auch ihnen geben. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass nach Johannes die h. Speise nicht den natürlichen Processen im Leibe unterliegt.

Das ist die klassische Abendmahlslehre in der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag. Durch den h. Geist wird Brod und Wein in den Leib Christi assumirt. Der eucharistische Leib ist der von der Jungfrau geborene selbst, aber nicht durch eine Transsubstantiation, als ob der Leib Christi aus dem Himmel plötzlich herabfahre und in den Raum der Elemente trete, sondern durch Transformation und Assumption, ähnlich wie es bei der Incarnation zugegangen ist. Der Brodleib wird in den wahrhaftigen Leib aufgenommen und so mit ihm identisch[1]). Das ist das letzte Wort der griechischen Kirche — jetzt erst ist das Mysterium perfect; jetzt erst ist die Realpräsenz des wahrhaftigen Leibes geschaffen, welche die heutigen Kirchen, mit Ausnahme der reformirten, in das Alterthum, ja in das apostolische Zeitalter selbst verlegen. Zwar haben Scholastiker und Mysteriosophen in den orientalischen Kirchen nach Johannes noch manches eigenthümliche Wort über das Abendmahl gesprochen; auch ist der Spiritualismus nicht ausgetilgt worden; aber die Dogmengeschichte kann an diesen individuellen Kundgebungen kein Interesse nehmen[2]). Der Opfercharakter und die Beziehung auf den Kreuzestod, die bei Johannes so auffallend zurücktraten, sind in der Folgezeit wieder mehr betont worden[3]). Das physikalisch-liturgische Wunder ist aber niemals in der griechischen Kirche logisch so zer-

[1]) S. Steitz XII S. 216 f. 275—286.

[2]) S. Steitz XIII S. 3—66; relativ am wichtigsten sind die beiden Abendmahlsstreitigkeiten von 1155 und 1199.

[3]) Die magische Auffassung vom Abendmahl zeigt sich auch in der Praxis der Kindercommunion, die, zuerst von Cyprian (von Leucius?) bezeugt, allgemeine Regel im Orient wurde, nachdem sich die Kindertaufe durchgesetzt hatte. Man hielt eben (so schon Cyprian, Testim. III, 25) den Abendmahlsgenuss für absolut nothwendig; s. den Art. „Kindercommunion" von v. Zezschwitz in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl.

gliedert und in die Kategorien von Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidenz zerlegt worden, wie im Abendland. Ansätze dazu sind vorhanden; aber sie haben in der öffentlichen Lehre keine durchschlagende Bedeutung gewonnen. Das zweite nicänische Concil von 787 ist bei der Auffassung des Johannes stehen geblieben. Die letzten Rufe der dort versammelten Väter waren: „Wer nicht bekennt, dass Christus seiner Menschheit nach eine umgrenzte Gestalt hat, sei Anathema! Ewiges Andenken dem Germanus (von Konstantinopel) und dem Johannes (Damascenus)“ [1]).

II. Es hat in der Christenheit, seitdem es eine doctrina publica gegeben hat, d. h. seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, stets eine Art von Nebenreligion, eine gleichsam unterirdische, volksthümlich verschiedene, aber in der crassen Superstition, dem naiven Doketismus, Dualismus und Polytheismus überall gleichartige Religion zweiter Ordnung gegeben. „Wenn die Religionen sich wenden, so ist es, wie wenn die Berge sich aufthun. Zwischen den grossen Zauberschlangen, Golddrachen und Krystallgeistern des menschlichen Gemüthes, die an's Licht steigen, fahren alle hässlichen Würmer und das Heer der Ratten und Mäuse hervor.“ Jede neue Religion kräftigt doch zugleich die Hervorbringungen der alten, welche sie ablöst. Das „Christenthum“ zweiter Ordnung kennen wir einerseits sehr wenig — denn es führte keine literarische Existenz [2]) —, andererseits recht genau; denn wir brauchen uns nur die volksthümlichen Zustände und Culte, auf welche das Christenthum in den verschiedenen Provinzen stiess, sowie die überall gleichen, im Sittlichen trägen, in der Phantasie überschwänglichen, Neigungen der abergläubischen Menge zu vergegenwärtigen, sie mit einigen christlichen Reminiscenzen auszustatten, und — wir haben jenes Christenthum. Es ist Engel (Halbgötter)- und Dämonendienst, Werthschätzung von Bildern, Reliquien und Amuletten, mehr oder weniger kraftlose Schwärmerei für die härteste Askese (daher auch streng dualistische Vorstellungen nicht selten) und ängstliches Festhalten an gewissen für heilig gehaltenen Worten, Zeichen, Riten, Ceremonien, Orten und Zeiten. Es hat wahrscheinlich keine Zeit gegeben, in welcher die Christen-

---

[1]) S. Mansi XIII p. 398 sq. und Hefele III S. 473. Ueber die heutige Kirchen-Lehre und -Praxis der Griechen, die Eucharistie betreffend, s. Gass, Symbolik S. 252—277. Dort, sowie in dem Index zu Hefele's Conciliengesch. (bes. Bd. III sub „Abendmahl“ „Messe“) erhält man auch Aufschluss über die zahlreichen Einzelbestimmungen in Bezug auf den Ritus (gesäuertes Brod u. s. w.); vgl. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche 1711.

[2]) Doch gehört ein Theil der apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen u. s. w. hierher.

heit frei von diesem „Christenthum“ gewesen ist, wie es keine geben wird, in welcher sie es überwunden haben wird. Aber in der fertigen katholischen Kirche, welche in das Mittelalter hinübergezogen ist, ist jenes „Christenthum“ nicht nur als ein geduldetes, weil unausrottbares, mitgeschleppt worden, sondern es ist grösstentheils, wenn auch unter Cautelen, legitimirt und mit der doctrina publica verschmolzen worden. Der Katholicismus, wie er uns in Gregor dem Grossen und in den abschliessenden Bestimmungen des 7. Concils entgegentritt, stellt sich als die innigste Verbindung des Christenthums erster Ordnung und jenes unterirdischen, völlig superstitiösen, polytheistischen „Christenthums“ dar, und die Jahrhunderte zwischen dem dritten und achten bezeichnen die Stadien des Verschmelzungsprocesses, der schon im dritten sehr weit gediehen zu sein scheint und doch noch von Jahrhundert zu Jahrhundert die überraschendsten Verstärkungen erfahren hat.

Diese Entwickelungen im Detail zu schildern und nachzuweisen, wie in den einzelnen Provinzen sich die alten Götter in christliche Heilige, Engel und Heroen, die alte Mythologie und der alte Cultus in christliche Mythologie und christlichen Localcultus verwandelt haben, ist Sache des Kirchen- und Culturhistorikers. Die Aufgabe hat einen ästhetischen Reiz so gut wie die andere, mit ihr innig verwandte, in den christlichen Kirchenbauten die Reste heidnischer Tempel nachzuweisen. Der Mithrastempel, welcher zur Georgskirche geworden ist, bezeugt den heiligen Georg als Mithras; die verschiedenen „Mutter Gottes“, die durch die mannigfaltigsten Weihgeschenke geehrt werden — dort will sie Früchte und hier will sie Thiere —, zeigen nur, dass Demeter, Venus, Juno und unzählige andere grosse Mütter und heilige oder unheilige Jungfrauen in die eine Mutter aufgegangen sind; die Provincialkalender und die verschiedenen „Kirchenjahre“ bergen bedeutende Reminiscenzen aus alter heidnischer Zeit. Hier aber interessiren uns nur die principiellen Fragen, wie weit dies alles in die doctrina publica gedrungen ist, und wie es möglich gewesen ist, dass diejenige Religion diesen Stoff in sich als einen heiligen aufgenommen hat, deren Stärke einst der Abscheu vor den Idolen gewesen ist.

Was die zweite Frage betrifft, so lagen die Anknüpfungspunkte in der doctrina publica selbst. Die wichtigsten mögen folgende gewesen sein. Erstlich war die Lehre mit den Mitteln der griechisch-römischen geistigen Cultur und Philosophie gebaut worden, diese aber hingen durch tausend Fäden mit der Mythologie und der Super-

stition zusammen, die damit nicht abgethan waren, dass man in Alles ein „Noumenon“ hineinlegte. Man braucht nur den einen Mann, Origenes, sich zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, dass der Vater der freien und spirituellen Theologie zugleich der Patron alles Aberglaubens gewesen ist, sofern demselben nur ein Körnchen geistigen Inhaltes verliehen werden konnte. Zweitens sanctionirte die doctrina publica das alte Testament. Aengstlich war man zwar vor und z. Th. noch in der Zeit des Kampfes mit dem Gnosticismus bemüht, dasselbe als christliches Buch zu erweisen und alles Ceremonielle zu allegorisiren. Aber die Kraft der Interpretation erlahmte mehr und mehr gegenüber der Stärke des Buchstabens. Welch' eine Fülle von religiösem Stoff, aus den verschiedensten Stufen der Religionsgeschichte stammend, umfasste dieses Buch! Dieser Stoff war heilig. Man beschnitt sich freilich nicht mehr und brachte keine blutigen Opfer, ass Schweinefleisch — aber was wollte das bedeuten, wenn man allmählich alles Andere irgendwie gelten liess? Die Kirche brauchte seit dem 3. Jahrhundert unendlich viel mehr, als eine doctrina publica; sie brauchte eine heilige Verfassung, heilige Priester und ein heiliges Cultusritual. Das alte Testament, aus dem man so ziemlich Alles legitimiren kann, legitimirte auch Dieses. So entstand neben der Offenbarung als heiliger Lehre ein ins Unbegrenzte wachsender Stoff von heiligen Dingen, der nur aus dem A. T. gerechtfertigt werden konnte. Um seinetwillen gab man die alte strenge Abschliessung gegen die buchstäbliche Bedeutung des Buches und gegen seine Ceremonien preis, zwar langsam, aber doch sicher. Erst versuchte man es, Schlichwege zu gehen und den Aposteln Ceremonialbestimmungen beizulegen, weil man sich noch nicht direct auf die ATlichen Gebote berufen wollte; dann aber wurde man unbefangener, und man hat schliesslich kein Bedenken getragen, das A. T. direct auszubeuten bis in die Details hinein, bis in die Specialitäten des Tempelritus (die Cherubim als Beweis für das Recht der Bilderverehrung). Drittens waren es die heiligen Handlungen, die Taufe und namentlich die Eucharistie, welche die Anknüpfungspunkte für das Eindringen des Christenthums zweiter Ordnung in das officielle Christenthum boten. Die öffentliche Lehre hat diese Handlungen schon sehr frühe als Mysterien im antiken Sinn behandelt und betrachtet. Damit war aber dem Einströmen des Mysterienwesens überhaupt, der Magie, den liturgischen Wundern und den Fetischen Thor und Thür geöffnet. Viertens hatten schon im Urchristenthum Teufel und Engel eine grosse Rolle gespielt.

Die öffentliche Lehre hat sie aber ursprünglich verhältnissmässig wenig beachtet; die Phantasie auch der Erleuchtetsten freilich war stets mit ihnen beschäftigt. An diese Ueberlieferungen schlossen sich nun die volksthümlichen Vorstellungen an, und die doctrina publica war ihnen gegenüber fast wehrlos. Als im 4. und 5. Jahrhundert die Massen in die Kirche strömten, war dieselbe nicht im Stande, trotz der katechetischen Unterweisung, Controle zu üben oder das Gepäck der Einlass Begehrenden zu revidiren. Ja noch mehr — das Mönchthum, welches sich so erstaunlich rasch in derselben Zeit der Frömmigkeit bemächtigte, bewegte sich in der Welt der Dämonen und der Engel und pflegte die alte Mythologie mit christlicher Etiquette. In der Sphäre der reinen und unreinen Geister zu leben, von den Einen besucht, erquickt und gestählt, von den Anderen versucht und angefochten zu werden, galt bald als ein Zeichen heroischer Christlichkeit, und die öffentliche Lehre hatte sich darnach zu richten. Neben der Erbauung im Cultus erbaute man sich an einer frommen Belletristik, die den Forscher verleiten kann, sie um ihres Dualismus und ihres exotischen Charakters willen dem Gnosticismus des 2. Jahrhunderts zuzuweisen[1]). Aber vielleicht noch stärker wurde die Kirche durch die neuplatonische Geisterlehre bestimmt. Indem sie sich der hohen Intuition hingab und, wie einst die alten Gnostiker, zwischen der Gottheit und der Welt Heere von abgestuften Aeonen (Engeln) erblickte, welche als „himmlische Hierarchie“ — in Wahrheit als kosmische Potenzen — das Viele zu dem Einen zurückführen, legitimirte sie damit die abergläubischen und barbarischen Vorstellungen von Halbgöttern und Hulden. Der eine Gott, den das Volk nie erfasst hatte, drohte auch den sublimen Theologen hinter all' den complicirten Zwischenwesen zu verschwinden, die fassbarer und daher zuverlässiger erschienen. Wer kann sich wundern, dass nun auch der gebildete Christ, welcher Mysteriosoph war, in seinen religiösen Nöthen lieber den Instanzenweg beschritt, als sich direct an Gott zu wenden? Hat der höchste Gott diese Instanzen zwischen sich und seine Welt gesetzt, indem er sie hervorgehen liess, so wäre es Vermessenheit und zielloses Streben, wenn man sie ignorirte. Nur der strenge Asket darf das wagen. Aber auch er wird mit seiner Phantasie lieber in der erhabenen, schön geordneten

[1]) Dem Mönchthum ist überhaupt im Orient die Vermittlerrolle zwischen dem Christenthum erster und zweiter Ordnung zugefallen. Es hat vielleicht am meisten dazu beigetragen, die Schlagworte Jenes in Dieses, den Geist Dieses in Jenes überzuführen.

geistigen Welt weilen, wo die goldenen Eimer — ähnlich lehrten auch die Manichäer — steigen, und sich lieber die Fülle des unsterblichen Lebens vergegenwärtigen, als den öden und erschreckenden Gedanken des Einen unaufhörlich zu denken, der so unerfasslich ist, dass nicht einmal sein Sein gedacht werden darf. Fünftens war als Residuum der Vorstellung, dass alle Christen „heilig" seien und dass die Kirche Apostel, Propheten und geistliche Lehrer besitzt, die Ueberzeugung übrig geblieben, dass es eine heroische Zeit gegeben habe und dass die, welche sich damals einen Namen erworben haben, „Heilige" seien. Sie schlossen sich an die Erzväter und ATlichen Propheten an, und ihre Reihe setzte sich fort in den Märtyrern und grossen Asketen. Die gebildetsten Theologen haben schon frühe Theorien aufgestellt über die Intercessionsfähigkeit dieser Heroen bei Gott und über ihr besonderes Verhältniss zu Christus. Die Geburts-, resp. die Todestage der Heiligen wurden gefeiert, und so boten sich dieselben auf's Natürlichste an, die Stelle der entthronten Götter und ihrer Feste zu vertreten. Sie reihten sich an die Engelmächte an und galten als vertrauenswürdiger als diese. Unter ihnen trat Maria in den Vordergrund, und der Gang der Entwickelung des Dogmas ist ihr — nur ihr — speciell zu Gute gekommen. Ein Weib, eine Mutter, erschien nun in der Nähe der Gottheit, und damit war endlich die Möglichkeit gegeben, das dem ursprünglichen Christenthum Fremdeste innerhalb des Christenthums zur Anerkennung zu bringen — das Heilige, das Göttliche, in weiblicher Gestalt. „Meine Mutter der heilige Geist," lässt freilich schon das Hebräerevangelium den Herrn sagen; aber dieser Gedanke ist in der grossen Kirche niemals ausgebeutet worden — Maria wurde die Mutter Gottes, die Gottesgebärerin. Sechstens war von den ältesten Zeiten her den Christen der Tod heilig gewesen; er war die Geburtsstunde des wahren Lebens; denn im Diesseits leben heisst für den Christen das Sterben üben, und gestorben sein heisst in der Unsterblichkeit leben. Was also mit dem seligen Tode zusammenhing, das war bereits von dem Hauche der Unsterblichkeit berührt. Die Märtyrer dufteten schon den Odem der Unsterblichkeit; so waren auch ihre Gebeine kostbarer als Gold und Edelstein. Der Todtencultus begann frühe, und nur Wenige widersetzten sich. Das heidnische Fetisch- und Amulettenwesen lebte in dem Todten- und Reliquiencultus wieder auf; es war in dieser Gestalt ohne den ästhetischen Reiz, den die Antike ihren Amuletten und kleinen Heiligthümern zu geben verstanden hatte, und eben darum empörte sich das Gefühl

im Schönen schwärmender Epigonen gegen die Knochen- und Leichnamverehrung (s. Julian's Angriffe). Aber die Christen machten sich eben an dem Contraste der sinnlichen Erscheinung und ihres religiösen Werthes klar, wie eigenartig und erhaben ihr Glaube sei, der gerade in dem Staube und in den Fragmenten des Todes das Göttliche findet. Desshalb war man gewiss, nicht mehr heidnisch zu sein, indem man jene Amulette und Reliquien verehrte; denn das Heidenthum sucht und findet seine Heiligthümer im blühenden Leben, das Christenthum im Tode. Mit dem Reliquiendienst verband sich auf's Innigste die Heiligenverehrung, und Beide führten hinüber zu der Verehrung von Bildern und Idolen; denn — siebentens — hatte die doctrina publica, wie in unserer ganzen Darstellung gezeigt worden ist, in steigendem Masse den Trieb in sich, die μάθησις in Mysterien zu verwandeln; sie folgte diesem Triebe unaufhaltsam bei der Behandlung der Eucharistie. Aber indem sie das that, eröffnete sie dem schrankenlosen Begehren, das Heilige überall und mit allen fünf Sinnen zu geniessen, freie Bahn, und sie selbst ist dann diesem Begehren gefolgt. Das Abendmahl wurde das Centrum eines sich immer mehr ausdehnenden Kreises sinnlicher Heiligthümer, die man sehen, hören, schmecken, riechen und tasten konnte. Viel enger wurde das Band des Religiösen mit dem Sinnlichen, als mit dem Sittlichen. Das aber ist der Rückfall zur religiösen Barbarei und zum Bilderdienst, den man wohl poetisch verklären kann — Alles zeigte nun eines Gottes Spur —, den man auch pantheistisch zu vergeistigen vermag — Gott ist die Welt und die Welt ist die offenbare Gottheit —, der aber innerhalb des Christenthums nichts anderes als Abfall ist. Ferner aber — die Sinne, welche das Heilige wahrnehmen wollen und darum wahrnehmen, werden stumpf und blind gegenüber dem wirklich Wahrnehmbaren und blenden auch die Vernunft. Sie wurde an eine Fabelwelt von Wundern gewöhnt und verlor immer mehr alle verständigen Richtlinien. Auch die gebildetsten Kirchenväter seit dem 5. Jahrhundert wissen zwischen Wirklichem und Unwirklichem nicht mehr zu unterscheiden und leben in einer Welt der Magie und der Wunder. Da tauchen denn auch die Proceduren wieder auf, welche aus dem frühesten Zeitalter der Cultur stammen. Haruspicien, Augurien, Opferschau, Orakelbefragung aller Art — sie sind um ihren Namen und auch um ihren Ritus gebracht, aber sie werden doch im Wesentlichen, nun als christlich, repristinirt, wenn auch in neuen Formen. Das Däumeln in der h. Schrift, die Befragung derselben, wie man ein Orakelbuch befragt, kam auf. Synoden sprachen sich anfangs

dagegen aus; aber selbst grosse Kirchenlehrer huldigten der Unsitte. Gottesgerichte — sie sind keineswegs erst durch die Germanen aufgekommen — tauchten auf. Zwei Kleriker Nordafrikas sind einer Schändung verdächtig; Beide leugnen; Einer muss es gewesen sein; Augustin schickt sie über das Meer an das Grab des heiligen Paulin von Nola; dort sollen sie ihre Aussagen wiederholen; Augustin erwartet, dass der Heilige den Lügner sofort bestrafen werde. Auf dem 6. Concil erbietet sich ein Monothelet, die Wahrheit seines Bekenntnisses dadurch zu erweisen, dass er es, schriftlich aufgesetzt, einem Todten auf die Brust legt: der Todte werde dann auferstehen. Die Concilsväter nahmen die Probe an! In Krankheitsfällen befragt man diesen oder jenen Heiligen, man schläft in seiner Kapelle; an besonderen Tagen ist das Weilen in der Kapelle wirksamer als an anderen u. s. w. Hunderte von solchen Fällen enthalten die Quellen des 5.—8. Jahrhunderts; nicht nur das thörichte Volk ist an ihnen betheiligt, wie die obigen Stellen gezeigt haben, sondern die geistlichen Führer selbst. Der Trieb zur μυσταγωγία, das missleitete Begehren, die Nähe der Gottheit fühlen zu wollen, ohne ein neuer Mensch zu sein oder zu werden — sie haben diesen Niedergang und Fall verschuldet. Nur das Doppelte lässt sich anführen: erstlich, die Besseren suchten und fanden in den tausend liturgischen Heiligthümern immer noch ein νοητόν, Gedanke und Hülle flossen ihnen in reizvollem Spiele ineinander — sie wehrten sich desshalb dagegen, Idole zu verehren. Zweitens die Dignität aller Idole war und blieb doch eine unsichere; sie reichte nicht an die Gottheit, nicht an Jesus Christus, nicht an die Autorität der h. Schrift heran, und man durfte sich schliesslich auch von ihnen emancipiren; man durfte sich auf die doctrina publica beschränken und selbst ihre sinnlich-magischen Bestandtheile sich im Geheimen umdeuten, wenn man sie nur nicht stürmte. Aber von diesem verborgenen Rechte der Wissenden wusste das arme Volk nichts und durfte nichts davon erfahren. Und auch die Wissenden selber waren doch mit einem ungeheueren Stoff belastet, dem sie Pietät zu widmen hatten. So ist es auch heute noch. Die pietätsvolle Achtung, welche der ganze, mit dem Volksthum innig verschmolzene Complex des Kirchenthums verlangt, hemmt die Fähigkeit, selbständige Kraft in der Religion zu gewinnen und das wirklich Ernste und Heilige ernst und heilig zu nehmen. Jede Religion gewinnt durch die Zeit nichts, sondern verliert nur. Wenn nicht immer wieder ein Sturmwind über sie herfährt und sie reinigt, erstickt sie in ihrem eigenen dürren Laube.

Ueber die Kirchen des Orients ist noch kein Sturmwind gefahren. Und doch besitzen sie in dem Evangelium, welches auch sie lesen, noch das Element der Bewegung, welches vielleicht in künftiger Zeit Leben bringen wird in die todten Gebeine.

Ueber die Engelverehrung s. oben das 4. Capitel und Schwane, Dogmengeschichte II S. 299—328. Die 7. allgemeine Synode bestimmte, dass auch die Engel abgebildet werden müssen, weil sie beschränkt im Raume, dazu in Menschengestalt Vielen erschienen seien. Das Theologumenon des Dionysius von den neun Chören der Engel setzte sich allgemein durch. Die Vorstellung von dem vielfältigen Schutzdienst der Engel wurde immer wichtiger. Selbst Schwane bekennt hier: „Dass jeder Mensch sich eines solchen Schutzgeistes zu erfreuen habe, war eine Lehre, welche den alten heidnischen Vorstellungen von den Genien verwandt zu sein schien, aber auch in der h. Schrift begründet war“ (S. 315). Die Verehrung und Anrufung der Engel setzte sich daher durch; die Kirche hielt aber im Princip darauf, dass der Engelcult mit der Gottesverehrung nicht identificirt werde [1]).

In Bezug auf die Heiligen sagt Cyrill in der 5. mystagogischen Katechese (c. 9): „Dann gedenken wir auch der bereits Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, dass Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unsere Bitte aufnehmen möge“ (ebenso Augustin). Dieser Kreis vermehrte sich seit dem 5. Jahrhundert durch die Aufnahme von h. Bischöfen, Mönchen und Nonnen. Immer ist die Intercessionsfähigkeit der Heiligen der Grund, warum ihnen Ehre und Anrufung (τιμὴ καὶ ἐπίκλησις) gebührt. Die alten kleinen Martyrien der Heiligen wurden nun zu grossen Kirchen. Die volle Apotheose der Heiligen wurde im Princip abgelehnt. Die Opfer, die bei den Memorien der Heiligen und Märtyrer gebracht werden, gelten stets Gott. Aber die Verbindung des Heiligendienstes mit dem eucharistischen Opfer gab jenem einen ausserordentlichen Werth. Schmausereien in den Memorien — eine echt heidnische Sitte — waren an der Tagesordnung, und vergebens eiferten Männer wie Ambrosius, Augustin und Gregor von Nazianz dagegen. Die Gedanken der Gemeinschaft der Heiligen und ihrer vorbildlichen Bedeutung — jeder Stand erhielt allmählich seinen Heiligen — waren gewiss sehr werthvoll, und in diesem Sinn war die Heiligenverehrung nicht ohne ein gewisses Recht; aber der Nachtheil überwog die Vortheile: die Verehrung Gottes litt darunter, und crasser Aberglaube stellte sich, besonders in Bezug auf die Reliquien, ein. Dies hat vor Anderen der

---

[1]) Ueber die Verbreitung des Engelcultus schon im 4. Jahrhundert haben wir ein interessantes Zeugniss bei Didymus, de trinit. II, 7 p. 200 (ed. Mingarelli): Διὸ μετὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ οἶκοι εὐκτήριοι τῷ θεῷ τῆς προηγορίας ὑμῶν (scil. der Engel) ἐπώνυμοι, ὦ εὐάρεστος ξυνωρὶς ἀρχαγγέλων, οὐκ ἐν μόναις ταῖς πόλεσιν, ἀλλὰ καὶ στενωποῖς ἰδίᾳ καὶ οἰκίαις καὶ ἀγροῖς ἱδρύθησαν, χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ ἢ καὶ ἐλέφαντι κοσμηθέντες· ἴασίν τε οἱ ἄνθρωποι καὶ εἰς τὰ ἀπωτέρω τῆς ἐνεγκαμένης αὐτοὺς χωρία τὰ ἔχοντα οἷον ὡς πρυτάνια ἐπιτευγμάτων τὰ εὐκτήρια προβεβλημένα, οὐκ ὀκνοῦντες καὶ πέλαγος διαλαβεῖν ἢν δέοι μακρόν .... ὡς πειραθησόμενοι πλείονος εὐνοίας μὲν τῆς περὶ τὴν πρεσβείαν ἀπὸ ὑμῶν, μετουσίας δὲ τῆς τῶν φιλοτιμουμένων ὑπὲρ τοῦ εὖ ἀγαθῶν παρὰ τοῦ θεοῦ.

gallische Priester Vigilantius erkannt, der den groben Unfug, welcher an den heiligen Stätten Palästina's getrieben wurde, kennen gelernt hatte (Hieronymus c. Vigilant. und ep. ad Riparium). Vigilantius (Ende des 4. Jahrhunderts) ging der Heiligenverehrung mit seiner Kritik an die Wurzel, indem er nicht nur die Kraft des fürbittenden Gebets der Heiligen in Abrede stellte, sondern eine solche Fürbitte überhaupt leugnete, da die Heiligen noch nicht im Himmel bei Christus seien. Demgegenüber hat Hieronymus sogar ein „ubique esse" der Heiligen (Apostel und Märtyrer) behauptet (c. Vigil. 6), da sie überall seien, wo Christus sei. Auch Augustin, der auf ähnliche Behauptungen Rücksicht genommen hat, beweist, dass die Heiligen fort und fort an den irdischen Dingen theilnehmen können und wollen. Richtig hatte Vigilantius die factische Verschmelzung von Gottes- und Heiligendienst als Gefahr erkannt, und sein Angriff hatte wenigstens die Folge, dass man nun in thesi schärfer unterschied. Das thaten aber auch die Griechen; sie reservirten die λατρεία Gott und beschrieben, wie schon Cyrill von Alexandrien sich ausgedrückt hat, die Heiligenverehrung als τιμὴ σχετική [1]). Am anstössigsten war die Reliquienverehrung. Sie blühte schon im 4. Jahrhundert im höchsten Umfange, und kein namhafter Kirchenlehrer hat sie beschränkt, vielmehr haben Alle, selbst die Kappadocier, ihr Vorschub geleistet. Die zahlreichen Wunder, welche fort und fort durch Gebeine und Reliquien geschahen, schienen ihre Verehrung zu bestätigen. Die Kirche liess sie sich daher nicht nehmen, obgleich der Angriff auf dieselbe seitens einzelner gebildeter Heiden, ferner seitens der Manichäer heftig war. Aber auch in der Kirche selbst erhob sich hin und her spärlicher Widerspruch. Die strengen Arianer (Eunomianer) scheinen zurückhaltender bei dieser Verehrung gewesen zu sein (c. Vigil. 8), und Vigilantius fuhr mit julianischer Schärfe, aber bewegt von dem Gedanken des Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit wider die Reliquienverehrer los, welche er Aschenanbeter und Götzendiener nannte. Er wollte von den Lichtern, die man den Reliquien anzündete, von dem Anbeten und Küssen, von dem Gepränge, mit dem man sie umgab, nichts wissen (c. 4). Aber das half ebenso wenig, wie seine Angriffe auf das Wallfahren zu den h. Stätten Palästina's Erfolg hatten. Man suchte fort und fort das Lebendige bei den Todten, und bald wurde es sogar als allgemeines Gebot

[1]) Den Heiligen als Asketen und als Wunderthätern galt immer mehr die Verehrung. Was man an den Asketen pries, wollte man von den Wunderthätern erhalten; denn die Verehrung war keine platonische, sondern wurde immer begehrlicher. Die grossen Vorbilder für die Asketenbiographien wurden die Vita des Antonius (von Athanasius) und die Vitae ägyptischer Mönche (von Hieronymus). Hieran schlossen sich im Abendland die heiligen Novellen über Martin von Tours von Sulpicius Severus und die ägyptischen Geschichten von Johannes Cassianus. Im Morgenland erschienen bald umfangreiche Werke, aus deren Zahl die φιλόθεος ἱστορία des Theodoret, die historia Lausiaca des Palladius und die einschlagenden Abschnitte der Kirchengeschichte des Sozomenus hervorzuheben sind. Eigenartig sind die ἀποφθέγματα des Makarius. Durch eine öde und verwüstete Phantasie besonders abschreckend sind die Heiligen- und Märtyrerbiographien der Jakobiten, Kopten und Abessynier. An die Sammlung (Simeon Metaphrastes) und cultische Verwerthung der Biographien (Menäen, Synaxarien u. s. w.) sei hier nur erinnert.

— zuerst im Occident — eingeschärft, dass jeder Altar seine Reliquien haben müsse (s. den 17. Kanon der 6. Synode von Carthago und den 2. Kanon eines Pariser Concils bei Hefele III S. 70). Der Altar war nicht mehr nur der Tisch des Herrn, sondern zugleich die memoria irgend eines Heiligen. Doch hat man sich in Gallien noch lange gegen den Vigilantius wehren müssen, der an Augustin keinen Bundesgenossen erhalten hatte, obgleich dieser grosse Theologe wohl wusste, dass Gott einen geistigen Gottesdienst verlangt [1]). Im Orient hat die 7. Synode, nachdem Konstantin Kopronymus mit den Bildern auch die Reliquien verfolgt hatte, die Verehrung derselben ausdrücklich eingeschärft; s. die Verhandlungen auf der 4. und 7. Sitzung (Hefele III S. 466. 472), sowie den 7. Kanon des Concils: „Wie jede Sünde wieder andere Sünden im Gefolge hat, so zog die Häresie der Ikonoklasten noch andere Gottlosigkeiten nach sich. Sie haben nicht nur die heiligen Bilder weggenommen, sondern auch andere kirchliche Gewohnheiten verlassen, die nun erneuert werden müssen. Wir verordnen desshalb, dass in allen Tempeln, welche, ohne Reliquien zu haben, consecrirt wurden, jetzt solche unter den gewöhnlichen Gebeten niedergelegt werden sollen. Wenn aber künftig ein Bischof eine Kirche ohne Reliquien consecrirt, soll er abgesetzt werden". Ueber die Heiligen- und Reliquienverehrung in der heutigen griechischen Kirche s. Gass, Symbolik S. 310 ff. Neben den Reliquien und Bildern sind es besonders das Kreuzeszeichen (von alter Zeit her; s. schon Justin), das Evangelienbuch, die eucharistischen Gefässe und vieles Andere, was heilig gehalten wird. Ueber das Kreuz und die Form der Kreuzschlagung, auf die hohes Gewicht gelegt wird, s. Gass S. 184 f.

Unter allen Heiligen ragt Maria hervor. Schon in den drei ersten Jahrhunderten ist man auf sie aufmerksam geworden [2]). Die Marienlegenden und apokryphen Erzählungen über sie haben schon damals begonnen; ihre Stellung im Symbol neben dem h. Geist sicherte ihr für alle Zeiten hohe Bedeutung. Bereits Alexander von Alexandrien und Athanasius haben sie Gottesmutter genannt [3]), und ante partum, in partu und post partum wurde ihre Jungfräulichkeit behauptet, dabei der Geburtsact selbst — wie bei den Gnostikern — wunderbar ausgeschmückt. Aber ihre wichtigste, geradezu dogmatische Bedeutung erhielt Maria dadurch, dass das Incarnationsdogma das Centraldogma wurde. Schon die Ausführungen des Irenäus sind in dieser Hinsicht sehr bedeutsam (Maria und Eva); aber erst seit dem 4. Jahrhundert wurden die Consequenzen gezogen. Eine Geschichte der Marienverehrung kann hier nicht ein-

---

[1]) Ueber das Nachwirken des Vigilantius in Gallien s. den Tractat des Faustus von Reji de symbolo (Caspari, Quellen IV S. 273): „Ut transeamus ad sanctorum communionem. Illos hic sententia ista confundit, qui sanctorum et amicorum dei cineres non in honore debere esset blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt. In symbolum praevaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt, et per hanc infidelitatem in medio sinu vitae locum morti aperuerunt."

[2]) S. Bd. I S. 192. 465 f.

[3]) In dem armenisch erhaltenen Fragment der Apologie des Aristides ist „Gottesgebärerin" natürlich späterer Zusatz.

mal in Umrissen gegeben werden, da sie zu weit führen würde [1]). Die griechischen Väter der Orthodoxie des 4. Jahrhunderts sind noch zurückhaltender gewesen. Es waren vornehmlich Ambrosius und Hieronymus in ihrem Streit mit Jovinian, welche die Kirche in die Marienverehrung eingeweiht haben [2]). Speciell Ambrosius, der auf Augustin so stark eingewirkt hat, ist als Patron der Verehrung zu nennen. Er hat die active Theilnahme der Maria an dem Erlösungswerke gelehrt und bereits Gen. 3, 3 auf die h. Jungfrau bezogen. Zu seiner Zeit begann man auch, die Marienfabeln, die schon lange bestanden, in der Kirche zu legitimiren. Was überschwängliche lateinische, griechische und syrische Dichter und Novellisten zum Preise der Jungfrau gesungen hatten, das wurde zu einer Art von Lehre verfestigt. Am Ende des 4. Jahrhunderts glaubte man schon, dass Maria nicht gestorben, sondern durch ein Wunder der Erde entrückt worden sei. Aber man anathematisirte doch (Epiph., h. 78) die arabischen Kollydianerinnen, welche der Maria, wie einer Göttin, Brotkuchen als Opfer darbrachten. Durch den nestorianischen Streit trat Maria neben Christus in den Mittelpunkt. Sie war der Fels, aus dem der vergottete Leib des Gott-Logos gehauen war. Vergebens rief Nestorius dem Cyrill und mit ihm der ganzen Kirche zu: „Mache die Jungfrau nicht zur Göttin"; Cyrill hat sie zu Ephesus für immer in der katholischen Kirche über alles Creatürliche, über Cherubim und Seraphim erhoben und zur Rechten des Sohnes gestellt. Er hat die permutatio nominum begonnen, nach welcher man, was vom Sohne gilt, zu einem grossen Theile auch von der Mutter sagen darf, weil es ohne sie keinen Gottmenschen gegeben hätte. Sie wurde nun wirklich eine dogmatische Grösse, was man von keinem Heiligen und Engel sagen kann; denn mit dem Namen „Gottesgebärerin" (Braut des h. Geistes) wurde Ernst gemacht. Man darf in mancher Beziehung sagen, was die Arianer von Christus gelehrt hatten, das lehrten die Orthodoxen jetzt von Maria; sie ist die halbgöttische Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen. Johannes Damascenus hat (de fide orth. III, 12 und in den drei der Maria gewidmeten Homilien) die griechische Theorie zusammengefasst. „Der Name Gottesgebärerin stellt das ganze Geheimniss der Menschwerdung dar." Der h. Geist hat Maria für die Empfängniss gereinigt. Der ganze Sagenstoff bis zur Himmelfahrt hin ist von Johannes aufgenommen worden. Ihr Antheil an dem Erlösungswerk wird stark betont; ihr Leib blieb unverwest. Beachtenswerth ist jedoch, dass Johannes in seinem dogmatischen Werk viel zurückhaltender gewesen ist als in den Homilien. Die bilder- und

---

[1]) Eine gute Uebersicht gibt Benrath, Zur Gesch. der Marienverehrung, Separatabdruck aus den „Theol. Studien und Krit." 1886. Dort ist auch die katholische Litteratur verzeichnet, aus der die Werke von Marracci, Passaglia, Kurz (1881), Scheeben (1882) und von Lehner (1881, auch in 2. Aufl.) hervorzuheben sind. Art. „Maria" von Steitz in der R.-Encykl.

[2]) Der von Hieronymus so empörend behandelte Jovinian hatte u. A. die perpetua virginitas der Maria geleugnet im Zusammenhang mit seiner geringschätzigen Ansicht von der Jungfräulichkeit überhaupt. Aber auch andere Abendländer, wie Bonosus und Helvidius, hatten dieselbe Ansicht und fanden zu ihrer Zeit in Illyrien noch Beifall. Bonosus (vgl. über ihn den Art. in Herzog's R.-Encykl.) hegte übrigens auch heterodoxe Vorstellungen von der Person Christi.

heiligenfeindliche Synode von 754 hat an der Marienverehrung nicht zu rütteln gewagt, ja ausdrücklich ihre Orthodoxie in diesem Punkte bekannt; aber das war den Gegnern nicht genug. Theodorus Studita bezeichnete die Bilderstürmer doch als Gegner des Mariencultus (s. sein ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν der Maria), und erst durch die Synode von 787 fühlte man sich im Orient beruhigt. Aber bei allen Ueberschwänglichkeiten, mit denen man Maria feierte (successives Aufkommen zahlreicher Marienfeste, Verkündigung, Geburt, Entschlafen, Begegnung, Tempeleinführung), kennt die griechische Dogmatik sie im Grunde doch nur als die grosse Patronin und Fürbitterin der Menschen. Man weiss nicht davon, dass sie vom Makel der Erbsünde frei geblieben sei. Mit Recht ha man gesagt, dass in der abendländischen Frömmigkeit Maria bald viel selbständiger auftrete. „Die Mariengebete des griechischen Euchologiums haben einen sehr eintönigen Klang, weil sie immer nur bei demselben Verlangen nach Beistand und Hülfe stehen bleiben" (Gass, a. a. O. S. 183). Maria ist mit einem Wort nicht die „Königin", welche die Christenheit und die Welt regiert und im Himmel commandirt. obgleich sie auch von den Griechen „Herrin" genannt wird. Sie ist nicht die „Schmerzensmutter"; auch das gibt der Empfindung dort und hier einen anderen Inhalt. Aber der Aberglaube, der mit ihren Bildern im Volke getrieben wird, ist im Orient vielleicht schlimmer als im Occident.

Die Eigenart der griechischen Kirche ist zum deutlichsten Ausdruck gekommen in der Bilderverehrung, wie sie nach dem Bilderstreit Gegenstand dogmatischer Fixirung geworden ist[1]). Bilder, ursprünglich als Decoration, dann zur Belehrung, hatte man von alten Zeiten her in den Grabstätten, Kirchen, Memorien, Häusern und an Geräthschaften aller Art. Widerspruch fehlte nicht, aber das konstantinische Zeitalter machte demselben ein Ende. Man sollte aus den Bildern die Geschichten lernen, die sie darstellen; sie galten als die Bücher der Ungebildeten. Zugleich sollte das Bild die heiligen Orte schmücken. Aber allmählich concurrirte hier noch ein anderes Interesse, dem sich das jugendliche Christenthum einst auf das energischste widersetzt hatte. Reliquien und Bilder verehrter Wesen zu begehren, sie aus dem profanen Gebrauche auszuscheiden und mit inniger Pietät zu behandeln, ist dem Menschen natürlich. In Bezug auf Alles, was mit der Gottheit zusammenhing, hatte sich das Christenthum ursprünglich diesem Triebe widersetzt, um nicht in Idololatrie zu verfallen; geringer aber war bereits der Widerspruch gegen-

[1]) Ueber den Bilderstreit s. Mansi XII—XIV und die Werke des Joh. Damascenus, Theodor Studita, Theophanes, Gregor Hamartolus, Cedrenus, Zonaras, Konstantin Manasses, Michael Glykas, Anastasius u. A. Arbeiten von Goldast (1608), Dalläus (1642), Maimbourg (1683), Spanheim (1686), Walch (Bd. 10 der Ketzergesch.), Schlosser (1812), Marx (1839), Hefele (Concil.-Gesch. III² S. 366 ff., IV² S. 1 ff.) u. A., s. besonders die K.-Gesch. von Hergenröther. Gass, Symbolik S. 315 ff.

über dem, was mit Christus zusammenhing, und fast ganz fehlte er von Anfang an gegenüber Märtyrern und heroischen Personen. Von hier aus schlich sich die Verehrung von Reliquien und Bildern langsam wieder ein. Sie erhielt aber eine mächtige Kräftigung und eine in der Antike unerhörte Begründung vom 5. Jahrhundert ab durch das Incarnationsdogma und die diesem entsprechende Behandlung der Eucharistie. Christus ist εἰκών Gottes und doch ein lebendiges Wesen, ja πνεῦμα ζωοποιόν; Christus hat durch die Menschwerdung das Göttliche in sinnlicher Gestalt fassbar gemacht und das sinnliche Menschenwesen in die Gottheit erhoben; die consecrirten Elemente sind εἰκόνες Christi und doch zugleich Christi Leib selber. Diese Gedanken führten für die Anschauung eine neue Welt herauf. Nicht nur der Areopagite und die Mysteriosophen sahen in jedem geweihten Vergänglichen das wirkungskräftige Gleichniss eines Ewigen und erkannten den Vorzug der christlichen Religion vor allen anderen eben darin, dass sie das Göttliche überall sinnlich gegenwärtig mache; sie erhoben vielmehr nur in die philosophische Betrachtung, was der gemeine Mann und der Mönch längst wahrnahmen, dass nämlich alles Profane, welches die Kirche berührt, nicht nur Symbol, sondern auch Vehikel des Heiligen wird. Unter dem Profanen erschien aber als am mindesten profan, als gleichsam seine Weihe in sich selber tragend — das Bild. Bilder von Christus, von Maria und von Heiligen wurden schon seit dem 5. (4.) Jahrhundert durch Grüsse, Küsse und Niederwerfen verehrt, ganz wie man es einst im Heidenthum gehalten hatte. In der naiven und sicheren Ueberzeugung, dass die Idolatrie den Christen nicht mehr gefährlich werden könne, duldete die Kirche nicht nur das Eindringen des Heidenthums, sondern leistete ihm Vorschub. Es war ja in ihrem Sinne, das Göttliche im Sinnlichen zu verehren; denn die Incarnation der Gottheit hat die φύσις vergottet. Ein schwunghaftes Geschäft wurde im 7. und im Anfang des 8. Jahrhunderts mit Bildern, namentlich von Mönchen, getrieben; Kirchen und Kapellen steckten voll von Bildern und Reliquien: es war wie im Heidenthum, nur der Schönheitssinn hatte sich verkehrt. Nicht das frische Leben erschien schön, sondern das der Askese und dem Tode geweihte Leben, wenn auch ein Anflug des Majestätischen nicht fehlen durfte. Man weiss nicht, wie viel Antheil an dem byzantinischen Heiligenideale das künstlerische Unvermögen, wie viel die dogmatische Absicht gehabt hat. Auch „authentische“ Bilder besass man schon und fertigte nach ihnen zahllose Copien. Mit den Bildern beherrschte die mönchische, in

stumpfem Anstarren sich bewegende Frömmigkeit das Volk und zog die Christenheit immer tiefer herunter.

Aber diese mönchische Frömmigkeit, welche auch von den Bischofsstühlen herab herrschte, war zugleich dem Staate gegenüber immer selbständiger geworden. Wie Justinian hat Keiner seiner Nachfolger die Kirche beherrscht. Diese Kirche in die volle Botmässigkeit unter den Staat zu bringen, sie zu einem Staatsdepartement zu machen, war das Ziel der bilderstürmenden Kaiser. Sie wollten zugleich eine Staatskirche haben, in welche sie die Secten, Juden und Muhammedaner zwingen konnten, ohne ihnen das Verhassteste aufzuerlegen, das, was das officielle Christenthum zum Heidenthum machte — den Bilderdienst. Sie wollten daher bestimmen, was christlich sei und wie der Cultus beschaffen sein müsse, und es kam ihnen dabei zu Statten, dass man den Bilderdienst ohne Mühe als etwas relativ Neues und Ungehöriges zu erweisen vermochte. Mehr lässt sich nicht sagen; denn sie selbst waren gewaltthätige und rohe Barbaren, militärische Emporkömmlinge, die sich auf das Schwert stützten. Sie hatten den Gedanken aufgegeben, die Kirche als die erste Stütze des Reiches zu betrachten; sie sollte die erste Dienerin sein. Statt der Priester hatten sie Krieger. Sie wollten nur, dass die Kirche nicht störe, und dass man sie gegebenen Falls zu Allem benutzen könne, was der Staat nöthig habe. Der Bilderdienst kann als religiöse Barbarei erscheinen; aber er war mit allen geistigen Mächten im Bunde, die man damals in der Christenheit noch besass. Viel barbarischer war das bilderstürmende Kaiserthum, wenn auch Konstantin Kopronymus glänzende Herrschergaben nicht abgesprochen werden können. Indessen fand das Kaiserthum Bischöfe, welche mit ihm gemeinsame Sache machten, und man kann nicht leugnen, dass Einige unter ihnen religiöse Beweggründe hatten, gegen die Bilder vorzugehen. Es mag auch für diesen und jenen die Bilderfeindlichkeit der Juden und des Islam die Veranlassung gewesen sein, über die Sache nachzudenken; Andere suchten nach Mitteln, die Muhammedaner zu gewinnen oder zu besänftigen. Die Gegner bezeichneten die Araber als die Lehrer der bilderstürmenden Kaiser. Im Jahre 726 nahm Leo der Isaurier die Sache in die Hand. Sofort erhob sich der Widerspruch generell: μὴ δεῖν βασιλέα περὶ πίστεως λόγον ποιεῖσθαι. Dieser allgemeine Gedanke hat den ganzen Streit begleitet. Seit den Tagen des Maximus Confessor drangen die Spitzführer der griechischen Kirche auf Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat, und die römischen Bischöfe unter-

stützten sie in diesem Bestreben. Sie waren schon desshalb auf Seiten der Bilderverehrer, wie umgekehrt schon desshalb Karl der Grosse und seine Franken der Verehrung abhold waren. Dabei soll die Wirksamkeit anderer als kirchenpolitischer Motive nicht geleugnet werden [1]). Es war vielleicht die grösste und unerwartetste Krisis, welche die byzantinische Kirche je erlebt hat. Der Ausgang hat sie um jede weitere selbständige Geschichte, um Mittelalter und Neuzeit, gebracht. Die Bilderverehrer, voran der Papst, beantworteten das kaiserliche Edict mit dem Hinweise auf ausdrückliche göttliche Verordungen, auf das konstantinische Labarum und auf die grossen Väter des 4. Jahrhunderts, die gelehrt hätten, die Verehrung ginge vom Bild auf das Prototyp über. Sie beriefen sich auf eine Abbildung zu Paneas, von der schon Eusebius gesprochen, vor Allem aber auf die Menschwerdung des Logos. „Wäre Gott nicht Mensch geworden, so würden wir ihn auch nicht in Menschengestalt abbilden.“ Die Verbote des A. T.'s verschlagen dem gegenüber nichts; denn Götzenbilder sind nur Bilder von Dingen, die nicht existiren. Götzen, wie das goldene Kalb, beten wir nicht an. Wer die Kirche, nach jüdischer Art das A. T. ausbeutend, der Idololatrie beschuldigt, ist ein verworfener Jude. Uebrigens hat Israel selbst seine göttlichen Bilder gehabt; es hat nur nicht auf sie achten wollen, den Stab Mosis, den goldenen Krug, den Deckel der Bundeslade u. s. w.; hätte es diese verehrt, so wäre es nicht vor Idolen niedergefallen. Jedes Bildwerk, welches im Namen Gottes gemacht wird, ist ehrwürdig und heilig [2]). Das waren die wichtigsten Argumente. Der Kaiser aber setzte in Konstantinopel einen ihm genehmen Patriarchen ein und suchte den römischen Papst in seine Gewalt zu bekommen. Dieser hat in seinen Briefen an den Kaiser [3]) bei der Vertheidigung der Bilder betont, dass es erstlich χειροποίητα gibt, die Gott veranlasst hat und die darum heilig sind, und zweitens ἀχειροποίητα, wie z. B. das Bild, welches Christus dem Abgar geschickt hat. Diese ἀχειροποίητα spielten eine grosse, ja die entscheidende Rolle in der Kirche des Orients. Aus den Briefen des Papstes ersieht man aber auch ferner, dass das kaiserliche Edict nicht nur den Bilderdienst als Verehrung von Idolen, Steinen, Wänden, Brettern, sondern auch die Märtyrerverehrung als Polytheismus betroffen, und dass der Soldatenkaiser doch Gewicht darauf gelegt hat, sich mit Ozias

[1]) S. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. I S. 10 ff.

[2]) Gregor II. ep. ad German., bei Mansi XIII p. 91 sq.

[3]) Mansi XII p. 959 sq. 975 sq.

(Hiskias) zu vergleichen. Darauf schrieb ihm der Papst, dass die Dogmen der Kirche nicht Sache des Kaisers, sondern der Bischöfe seien; wie diese nicht in die bürgerlichen, so dürften die Kaiser nicht in die kirchlichen Angelegenheiten eingreifen. Der Kaiser erwiederte, dass er Kaiser und Priester zugleich sei. Aber Gregor liess sich nicht schrecken; sein zweiter Brief ist noch energischer als der erste. Im sicheren Schutz eines Chalifen erhob auch Johannes Damascenus seine Stimme für die Bilder in drei Schutzreden[1]). Hier ist die Bilderverehrung der dogmatischen Theorie von der Incarnation streng eingegliedert. Wir beten den Schöpfer an, der zum Geschöpf geworden ist; unauflöslich ist mit ihm das Purpurgewand des Leibes verbunden. Darum kann zwar nicht Gott selbst, wohl aber der menschgewordene Gott abgebildet werden. Das mosaische Gesetz verbietet nur die προσκύνησις λατρείας, nicht die προσκύνησις überhaupt. Bilder sind die sichtbaren Formen für Unsichtbares; freilich nur der Sohn ist vollkommenes (identisches) Abbild; aber die anderen Bilder stehen doch auch mit der Sache, die sie abbilden, in Zusammenhang, und von Ewigkeit her stehen vor Gott die Bilder aller Geschöpfe. Sehr Vieles ist Gregor und Johannes in der Argumentation gemeinsam, so dass man deutlich sieht, wie Jener von Griechen bedient worden ist; aber nicht nur ausführlicher ist Alles bei Johannes, sondern auch viel strenger dogmatisch fundamentirt. Er treibt es schon so weit, dass er in der Verwerfung der Bilder Manichäismus sieht, Verachtung der Materie, die der Gott-Logos doch hypostatisch mit sich geeint hat. Es ist eine schreckliche Confusion von Begriffen bei scheinbar einfacher und geschlossener Beweisführung. Die ganze Dogmatik spitzt sich auf die Bilder zu, wo nur immer Johannes sie anfasst. Die Lehre vom heiligen Geist, vom Tode, von der Salbung, vom Kreuze — Alles fordert die Bilderverehrung. Aber auch die Freiheit der Kirche vom Staat ist von dem Unterthanen des Chalifen stark betont, so dass wiederum die Parallele mit Gregor's Briefen frappant, ja für diese oder für die Echtheit der Reden des Johannes fast bedenklich ist. Ueber die kirchlichen Angelegenheiten haben nicht die Kaiser, sondern die Concilien zu verfügen. Nicht den Kaisern, sondern den Aposteln, Bischöfen und Lehrern ist die Binde- und Lösegewalt verliehen. In der 2. Rede greift Johannes den Kaiser noch schärfer an. Zugleich behauptet er jetzt, dass die geschriebenen und ungeschriebenen Einrichtungen der Väter die

[1]) Opp. ed. Lequien I p. 305—390; s. Langen, Joh. von Damasc. S. 129 ff.

Kirche regieren; zu den letzteren gehöre die Bilderverehrung. Der Traditionsbeweis war schwer zu erbringen und hatte viele Instanzen an Kirchenväterstellen gegen sich. Daher die „ungeschriebene" Tradition. Immer wird die Kreuzes- und Reliquienverehrung in die Vertheidigung miteingeschlossen und sogar für sie die alttestamentliche Analogie nachgewiesen. In der dritten Rede wird wieder betont, dass Anbetung nur Gott und dem mit der Gottheit geeinten Fleisch gebühre, und dass nur der menschgewordene Gott abzubilden sei. Dann wird der Verzicht auf den Schriftbeweis für die Bilder ergänzt durch einen mittelbaren Beweis. Dabei fällt es dem Apologeten ein, dass ja auch alle Stichworte der orthodoxen Dogmatik nicht in der Schrift stehen. Dann folgt eine ausführliche Bilderphilosophie: das völlig gleiche Bild Gottes ist der Sohn, das Bild des Sohnes ist der heilige Geist. Bilder sind die Ideen der Dinge; Ebenbild Gottes ist der Mensch; Bild des Gedankens ist das Wort; Bild ist die Erinnerung an Vergangenes und die Vorausdarstellung der Zukunft. Alles ist ein Bild, und das Bild ist Alles. In den Bildern werden die Heiligen selbst verehrt. Nun folgt die Behandlung der Eucharistie, dann ein grosser Abschnitt über die Stufen der Verehrung, welche Demüthigung gegenüber dem verehrten Gegenstand ist. Daran schliesst sich die Erwähnung des heilbringenden Schattens der Apostel, des Schweisstuches und der Knaben, welche einst den Elisa verspottet haben. Damit ist der Weg gebahnt zu den Reliquien, Heiligen und Bildern, zur Krippe, Golgatha, Kreuz, Nägeln, Leintüchern, Windeln, Rock und wiederum zu Evangelienbüchern, heiligen Gefässen, Leuchtern, Kreuzen u. s. w. in der Kirche. Selbst an die Adorirung der Fürsten wird erinnert. Zahlreiche Väterstellen, zum Theil gefälschte, sind citirt.

Nach dem Tode Leo's und der Niederwerfung eines von den Bilderfreunden gestützten Gegenkaisers setzte der Sohn, Konstantin Kopronymus, das Werk seines Vaters mit eiserner Faust durch. Er berief die allgemeine Synode, die schon sein Vater geplant hatte, 754 nach Konstantinopel. Es kamen 338 Bischöfe zusammen, aber die Patriarchen fehlten. Den Vorsitz führte der Erzbischof Theodosius von Ephesus. Die Acten sind uns nur zum Theil — durch die Acten des 7. allgemeinen Concils — bekannt[1]). In dem ὅρος der Synode ist das Christenthum dem Götzendienst schroff entgegengestellt: die Bilderverehrung aber ist der Götzendienst. Es gab

[1]) S. Mansi XIII p. 205 sq.

schwerlich viele Bischöfe, welche diese Sprache in Aufrichtigkeit und Herzensfrömmigkeit sprechen konnten und durften. Die meisten heuchelten aus Furcht vor dem Kaiser, wenn sie erklärten, die Bilderverehrung sei Satanswerk, eingeführt in die Kirche der reinen Lehre, um die Menschen von der erhabenen Anbetung Gottes abzuziehen, oder wenn sie die Malerei für die sündhafte Kunst ausgaben, durch welche die Menschwerdung Christi gelästert werde. Am seltsamsten muthet es aber an, zu hören, dass diese Bischöfe die Bilderverehrer des Nestorianismus und Eutychianismus zugleich geziehen haben. Nestorianer seien sie, da man ja nur die Menschheit Christi darstellen könne, und sie somit Gottheit und Menschheit zerreissen; Eutychianer, sofern sie die Gottheit mitdarstellen wollen, also mit der Menschheit vermischen. Das einzig erlaubte Bild — das ist eine wichtige Erklärung — seien Brod und Wein im Abendmahl. Von dem Verbot der Abbildung Christi aus wird dann gegen die Bilder überhaupt argumentirt. Ferner, das Christenthum hat mit dem Heidenthum nicht nur den Opfer-, sondern auch den Bilderdienst verworfen. Die Heiligen leben bei Gott; sie durch eine todte Kunst ins irdische Leben zurückzurufen, ist Blasphemie. An ihrer Verehrung und Anrufung muss man festhalten, aber die Bilder verbannen (die Reliquien scheint man auch ausser Spiel gelassen zu haben). Nun folgt eine Reihe trefflich ausgewählter Bibel- und Väterstellen. Strenge Strafen werden zum Schluss auf die Bilderverehrung gesetzt; eine Reihe von Anathematismen krönt das Ganze. „Auch wir glauben apostolisch zu sprechen und den heiligen Geist zu haben“. In der That, sie haben schöne Sätze ausgesprochen und Worte gebraucht, die man seit Jahrhunderten in der griechischen Kirche so schneidig nicht mehr gehört hatte — aber glaubten sie selbst an diese Worte? Sie standen unter dem Druck des Kaisers. Die Kleriker parirten, als diese Beschlüsse publicirt wurden; aber in den Reihen der Mönche behauptete sich der Widerstand, viele flüchteten, einige wurden Märtyrer. Die kaiserlichen Schergen stürmten die Kirchen und vernichteten an Bildern, was nicht in Sicherheit gebracht war. Der ikonoklastische Eifer entsprang keineswegs der Begeisterung für den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit. Der Kaiser ging jetzt auch direct gegen die Mönche vor; diesen verhassten Stand wollte er ausrotten, ebenso sollte der Stuhl Petri fallen. Wir sehen, wie der Gedanke des absoluten Militärstaates sich mit Macht in Konstantinopel erhebt und mit brutaler Gewalt sich durchzusetzen strebt. Hat doch der Kaiser nach glaubwürdigem

Zeugniss die Einwohner Konstantinopels einen Eid schwören lassen, fortan kein Bild mehr zu verehren und jede Gemeinschaft mit einem Mönche aufzugeben. Klöster wurden in Zeughäuser und Kasernen verwandelt, die Reliquien ins Meer geschüttet, die Mönche, soweit es anging, säcularisirt. Und der politisch weitblickende Kaiser knüpfte zugleich mit dem Frankenreiche an (Synode von Gentilly i. J. 767) und suchte den Herrscher desselben zu gewinnen. Die Geschichte schien einen gewaltsamen Riss zu bekommen, eine neue Zeit, welche die Kirchengeschichte ablösen sollte, heraufzusteigen. Aber die Kirche war zu mächtig und der Kaiser nicht einmal Herr der orientalischen Christenheit, sondern nur eines Theiles derselben. Die orthodoxen Patriarchen des Orients (unter der Herrschaft des Islam) erklärten sich gegen den Bildersturm, und eine Kirche ohne Mönche und Bilder, im Schisma mit den übrigen orthodoxen Kirchen, war ein Unding. Ein geistiger Reformator fehlte. So trat die grosse Reaction ein, nachdem der Kaiser, der tüchtigste Regent, den Konstantinopel seit langem gesehen, i. J. 775 gestorben war. Wie dieselbe durch die Schlauheit der Kaiserin Irene eingeleitet und vorsichtig durchgeführt wurde — denn schon gab es eine Generation, die an den bildlosen Cultus gewöhnt war —, das zu schildern gehört nicht hierher. Die Wunder, welche die wieder auftauchenden Reliquien und Bilder thaten, spielten eine grosse Rolle. Aber das niedere Volk war im Grunde stets den Bildern günstig; nur das Heer und die nicht geringe Anzahl von Bischöfen aus der Schule Konstantin's mussten behutsam behandelt werden. Dem neuen bilderfreundlichen Patriarchen von Konstantinopel, Tarasius, gelang es nach Ueberwindung grosser Schwierigkeit, vor Allem des Misstrauens in Rom und im Orient, sowie nach Beseitigung des aufgeregten Heeres eine allgemeine Synode in Nicäa 787 zusammenzubringen (c. 350 Bischöfe), welche die Beschlüsse von 754 vernichtete[1]). Die Acten der sieben Sitzungen[2]) sind desshalb von hohem Werthe, weil sich in ihnen sehr wichtige patristische Stücke erhalten haben, die sonst untergegangen sind; denn auch auf dieser Synode operirte man hauptsächlich mit Väterstellen. Der ὅρος der Synode restituirte die Orthodoxie und schloss sie endgiltig ab. Die sechs ersten Synoden mitsammt ihren Anathematismen wurden erst bestätigt,

[1]) Ein erster Versuch, eine Synode zu halten, war im Jahre 786 gescheitert da die Mehrzahl der Bischöfe noch widerspenstig waren und das Heer für sich hatten.

[2]) S. Mansi XIII p. 992—1052.

dann heisst es: ὁρίζομεν σὺν ἀκριβείᾳ πάσῃ καὶ ἐμμελείᾳ παραπλησίως τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ ἀνατίθεσθαι τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας, τὰς ἐκ χρωμάτων καὶ ψηφῖδος καὶ ἑτέρας ὕλης ἐπιτηδείως ἐχούσης ἐν ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις, ἐν ἱεροῖς σκεύεσι, καὶ ἐσθῆσι, τοίχοις τε καὶ σανίσιν, οἴκοι τε καὶ ὁδοῖς · τῆς τε τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνος, καὶ τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν τῆς ἁγίας Θεοτόκου, τιμίων τε ἀγγέλων, καὶ πάντων ἁγίων καὶ ὁσίων ἀνδρῶν · ὅσῳ γὰρ συνεχῶς δι' εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν, καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει · ἀλλ' ὃν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἱεροῖς ἀναθήμασι, καὶ θυμιαμάτων καὶ φώτων προσαγωγὴν πρὸς τὴν τούτων τιμὴν ποιεῖσθαι, καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἴθισται · ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει · καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν. Wie zu Trident neben der Wiederherstellung der mittelalterlichen Lehre eine Reihe von Reformdecreten erlassen worden ist, so erliess auch diese Synode 22 Canones, die man als Reformdecrete bezeichnen kann. Der Angriff auf das Mönchthum und Kirchenwesen hatte doch etwas genützt. Es sind die trefflichsten Canones, die eine ökumenische Synode aufgestellt hat. Die Bischöfe werden zum Studium, zur Einfachheit, zur Uneigennützigkeit und zur Seelsorge, die Mönche zur Ordnung, zum Anstand und ebenfalls zur Uneigennützigkeit verpflichtet. Dem Staate und dem Kaiser gegenüber vergab man sich nichts; im Gegentheil: die Forderungen des Maximus Confessor und des Damascenus tönen, wenn auch gedämpft, aus den Canones hervor[1]). Aber, obgleich die byzantinische Kirche in der nächsten Folgezeit einen Abt — Theodorus Studita — besessen hat, der für die Souveränetät des Gesetzes Gottes und der Kirche vor Fürsten eingetreten ist wie nur ein Nikolaus und Gregor, so eroberte sie doch nicht die Freiheit und Selbständigkeit. Zwar die wiederholten und Jahrzehnte lang erfolgreichen Versuche von Soldatenkaisern im 9. Jahrhundert, die Bilderverehrung, welche dem Staate nur Niederlagen bereitet habe, abzuschaffen, wurden schliess-

[1]) S. den 3. 6. 12. Kanon. Den berühmten 3. Kanon: „Jede von einem weltlichen Fürsten ausgehende Wahl eines Bischofs, Priesters oder Diakons ist ungiltig“ — hat schon Theodorus Studita wenige Jahre später siegreich geltend gemacht.

lich zurückgeschlagen [1]). Der grosse Theodor behauptete die Orthodoxie gegen Leo den Armenier und Michael den Stammler ungebeugt. Ihr Nachfolger Theophilus war ein grausamer Feind der Bilder und Mönche. Dann war es eine Kaiserin, Theodora, welche den Bilderdienst definitiv zurückführte. Das geschah auf der Synode zu Konstantinopel 842. Dieselbe beschloss, dass alljährlich ein Fest der Orthodoxie feierlich begangen und dabei jedesmal des Siegs über die Ikonoklasten gedacht werden solle. So schliesst sich in der Bilderverehrung die ganze Orthodoxie zusammen.

Und mit Recht. Eine in den Hauptpunkten folgerechte Entwickelung liegt hier abgeschlossen vor. Das Göttliche und Heilige, wie es durch die Menschwerdung sich in das Sinnliche herabgelassen, hat sich in der Kirche ein System von sinnlich-übersinnlichen Dingen geschaffen, die dem Genuss sich darbieten. Dem mit dem Incarnationsgedanken verbundenen neuplatonischen Gedanken des sich in einer Vielheit abgestufter Ideen (Urbilder) bis zum Irdischen hin entfaltenden Einen entspricht die Bildertheosophie. Das Thema war, wie die Bilderverehrer mit Recht sagen konnten, schon von Basilius (δι' εἰκόνος ἡ γνῶσις τοῦ ἀρχετύπου γίνεται), Gregor von Nazianz (αὕτη εἰκόνος φύσις μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου καὶ οὗ λέγεται), dem Areopagiten (ἀληθῶς ἐμφανεῖς εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων), Theodoret („nur die Sünde hat kein Abbild") u. A. angeschlagen worden [2]); es fehlte lediglich die muthige Ausführung. Und zuletzt, damit Nichts vermisst werde, hat auch noch die aristotelische Scholastik hier ihre Rechnung gefunden. Dass nicht die Malerei die Typen schaffe, sondern die Tradition und das Gesetz der Kirche, war längst behauptet und durch den Hinweis auf die ἀχειροποίητα bewiesen worden (s. auch die Bestimmung des 7. Concils); allein Theodorus Studita ging noch weiter [3]); ihm ist das Bild fast wichtiger als das correcte dogmatische Stichwort; denn nach ihm ist das Verhältniss des Abbildes zum Urbild ein nothwendiges, und insofern ist sogar Identität vorhanden, als nur die Materie verschieden ist,

[1]) Welcher Aberglaube von den Bilderverehrern getrieben wurde, zeigt der Brief Michaels des Stammlers an Ludwig den Frommen (Mansi XIV p. 399); s. Hefele IV S. 40.

[2]) Stellen bei Gass S. 319 f.

[3]) S. Opp. Theodori ed. Sirmond T. V. Hier stehen zusammen der Antirrhetic. (I—III) c. Iconomachos, die Confutatio Poematum Iconomachorum, die Quaestiones propositae Iconomachis, die Capita VII adv. Iconom. und die Ep. ad Platon. de cultu ss. imag. Auch die beiden Bücher Briefe (ebend.) enthalten ein reiches Material in Sachen der Bilder.

die Form (die Hypostase) aber dieselbe. Theodor behauptet, dass die Materie gleichgiltig sei, dass man aber in der Form der authentischen Bilder den wirklichen Christus, die wirkliche Maria und die wirklichen Heiligen habe. Sie alle haben ihr πρωτότυπον in sich getragen, und dieses ist unabhängig von der personellen Ausprägung; es prägt sich weiter aus von Bild zu Bild, erst selbstthätig — denn zu dem Aberwitz der εἰκόνες ἀχειροποίητοι griff man —, dann durch Künstlerhand, wenn sie treu den Typus wiedergibt[1]). Mit dieser aus Superstition, Magie und Scholastik zusammengesetzten Ikonosophie darf man passend die Entwickelung abschliessen. Plastische Abbildungen hat die griechische Kirche niemals verstattet, und ihre Kunstübung ist durch den Bann, welche das „authentische" Bild auf die Kunst legte, aus der Verkümmerung nicht herausgekommen. Ein berechtigtes Element kann Niemand den Bilderverehrern gegenüber den Bilderstürmern absprechen, und für das griechische Christenthum, wie es war, war der Bilderdienst eine Lebensfrage. Aber in dem grossen Kampf, den die byzantinische Kirche ein Jahrhundert lang mit dem Staate auskämpfte, handelte es sich nicht nur um ihre Eigenart, sondern auch um ihre Freiheit. Zu dem Gedanken der Freiheit hatten grosse Mönche die Kirche zu erziehen versucht. In dem Kampf um die Eigenart blieb sie Siegerin; in dem Kampf um die Freiheit ist sie erlegen.

---

## Elftes Capitel: Schluss. Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems.

Origenes hatte ein christlich-theologisches System aufgestellt auf der Grundlage der vier Principien, Gott, Welt, Freiheit und heilige Schrift, und unter Anlehnung an die altkatholische Kirchenlehre. Es ist das einzige originelle wissenschaftliche System, welches die griechische Kirche hervorgebracht hat. Der Gedanke eines wissenschaftlichen Systems der Wahrheit ist an sich ein philosophischer; er ist nicht aus der Religion entsprungen, die vielmehr Glaube an die Offenbarung ist. Aber die damalige Wissenschaft hatte dem Glauben an Offenbarung selbst eine hohe Stellung in der Wissen-

---

[1]) Die Hauptstellen sind sehr reichhaltig zusammengestellt und gut gruppirt von Sirmond T. V. sub voce „Imagines" im Index.

schaft eingeräumt, und andererseits war es dem christlichen Glauben eingeboren, Rechenschaft von sich selber zu geben.

Das Unternehmen des Origenes und die Art, wie er es ausgeführt, hatte für die christlichen Zeitgenossen und für die Folgezeit ebensoviel Abstossendes wie Anziehendes. Als Ganzes hat es sich nur in dem beschränkten Kreise von Freunden und Nachfolgern behauptet; aber seine Wirkungen waren doch unermessliche. Hatte er die gesammte Pistis in eine Gnosis umgeschmolzen, so war die nächste, von ihm keineswegs beabsichtigte Folge, dass einzelne seiner gnostischen (theologischen) Sätze in den Glauben eininterpretirt wurden, und dass umgekehrt wissenschaftliche Sätze Correcturen nach Massgabe des Wortlauts des antignostischen katholischen Kerygmas erhielten. Das System war damit gesprengt, und mit gutem Grund; denn dieses System war eben desshalb *System*, weil es, trotz der scheinbar so sorgfältigen Berücksichtigung der Geschichte und der Freiheit, die Geschichte in einen Naturprozess verwandelte. Indem man sich gegen die offenkundig heterodoxen Spitzen des Systems wendete (Präexistenz der Seelen, vorzeitlicher Fall der Seelen, ewige Weltschöpfung, Lehre vom verklärten Leibe, Apokatastasis), griff man, ohne sich dessen selbst klar zu sein, die *Grundlagen* desselben an, die in diesen Spitzen hervortraten. Denn jene Lehren sind nicht Anhängsel, die man streichen kann; sie drücken vielmehr am deutlichsten den Grundgedanken des Systems aus, dass Gott ist Alles in Allem, und dass die Kirchenlehre, welche sich in den Vorstellungen der zeitlichen Weltschöpfung, des zeitlichen Sündenfalls, der geschichtlichen Erlösung, des *Gerichts* und des doppelten Endgeschicks bewegt, es mit lauter inadäquaten Bildern zu thun hat. Man wollte die Wissenschaft, und es gab, wie zu allen Zeiten, nur *eine* Wissenschaft — damals war es eben die, welche Origenes vertreten hatte; aber man wollte zugleich die Sätze der Tradition als vollgiltige Wahrheiten nicht preisgeben, theils im conservativen Interesse, theils weil man unklar fühlte, dass die wissenschaftliche Theologie der Eigenart des christlichen Glaubens nicht gerecht werde. Das war das Dilemma; aber in *Einem* waren alle Denkenden mit Origenes einig, in dem letzten Ziel des Glaubens und der von Askese begleiteten Theologie, *der Erkenntniss und damit des Lebens der Gottheit theilhaftig zu werden*. Intellectualisten waren sie Alle; auch die ältesten Gegner des Origenes, soweit wir sie kennen, einschliesslich Methodius [1]). Und eine in

[1]) Die ältesten Gegner neben ihm waren (nach Demetrius) Petrus von

ihren Folgen unermessliche Einbusse an dem Glauben hat die Theologie nahezu bei Allen zu Wege gebracht — das Verblassen der sittlichen Verantwortlichkeit und der Vorstellung des Gerichtes. Wohl behauptete man das „Gericht" wie früher, so auch gegen Origenes; aber der Gedanke hatte seine Alles beherrschende Stellung in der Lehre verloren und verlor sie immer mehr.

Am Anfang des 4. Jahrhunderts[1]) war, auch in Folge der Theologie, das Christenthum des Orients einer Auflösung nahe. Die Gefahr der äusseren Auflösung hat selbst Eusebius zugestanden; sie war eine Folge der inneren. Bischöfe führten im Orient das grosse Wort, welche von Origenes allerlei gelernt hatten, was die Lehre der Kirche mit der Gefahr bedrohte, zu zerfliessen; eine festgeschlossene Schule war auf dem Plan, welche sich sehr wissenschaftlich und echt biblisch zugleich vorkam, und, ohne es zu wissen und zu wollen, das Christenthum säcularisirte. Konstantin einerseits und Athanasius andererseits haben die Christenheit gerettet. Athanasius war kein Origenist; er war dem Irenäus verwandter als dem Origenes. Indem er den Gedanken der Wesenseinheit Christi mit Gott in den Mittelpunkt stellte und durchführte, stellte er auch die zukünftige Theologie, wie es scheint, auf eine neue oder vielmehr auf die alte irenäische Grundlage. Allein er war kein Theologe, oder vielmehr, er war es von dem Momente an nicht mehr, wo er die centrale Bedeutung jenes Glaubensgedankens erkannt hatte. Die Aufgabe, denselben mit allen Erkenntnissen, die man sonst besass, mit der ganzen natürlichen Theologie, in Zusammenhang zu setzen, hat er kaum angegriffen, geschweige gelöst. Er hatte genug damit zu thun, einen der Mehrzahl immerhin noch fremden Gedanken, der in ein fremdes Wort gekleidet war, als schriftgemäss, als traditionsgemäss und als fundamental zu erweisen und die Anstösse wegzuräumen. Eine Art von System zimmerten vielmehr die strengen Arianer (Aëtius und Eunomius) mit den Mitteln der aristotelischen Philosophie. Was sich als System gab, war bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus heterodox, den einzigen Marcell ausgenommen, der aber, indem er energisch wider den ganzen Origenismus Front machte, in längst widerlegte Irrthümer zu gerathen schien. Gerade sein Schicksal beweist, dass Eines bereits unauflöslich mit dem Christenthum der Gebildeten verbunden war, in dessen Behauptung Orthodoxe und

---

Alexandrien und Eustathius von Antiochien. Gegen Feinde des Origenes schrieben Pamphilus und Eusebius.

[1]) S. die Ausführungen des 1. Capitels.

Arianer einig waren, die neuplatonische Lehre von Gott und seiner Offenbarung. Mochten die Einen (die Arianer) in zweiter Linie den Aristotelismus hinzubringen, die Anderen dem Heilsgedanken, verkörpert in Jesus Christus, den grössten Spielraum geben — in jenem Grundgedanken war man einig, und die Verehrung des Origenes dort und hier ist der Beweis dafür[1]). Wie man bei dem katechetischen Unterricht der Gebildeten verfuhr, zeigen die Katechesen Cyrill's. Das Symbol liegt ihnen zu Grunde, und seine Einzelheiten werden aus der Schrift erwiesen. Die Schriftmässigkeit genügt; sie garantirt so zu sagen auch die Einheitlichkeit, oder vielmehr, sie lässt das Begehren nach strenger Einheit gar nicht aufkommen. Bei der Offenbarung, wie die Schriftorakel sie enthalten, hat man sich zu beruhigen. Bei den einzelnen Lehrpunkten verzichtet der Katechet allerdings nicht auf verständige Beweisführung, aber er bietet Nichts, was einem System ähnlich wäre. Stark ausgeprägt ist dagegen bereits der Traditionalismus und die Cultusmystik. Auch die Letztere ist keineswegs ohne Zusammenhang mit Origenes, im Gegentheil — kein Theologe der älteren Zeit hat soviel für sie gethan wie er.

Den Gedanken des Athanasius in die wissenschaftliche Theologie, d. h. in den Origenismus, überzuführen, ist das Werk der Kappadocier gewesen. Unter ihnen ist Gregor von Nyssa der vollendetste Origenist gewesen. Wenn auch einige Vorbehalte nicht fehlen, so kann man doch sagen, dass Gregor den Grundgedanken des Origenes vertreten hat[2]). Seine „grosse Katechese" ist die einzige Schrift des 4. Jahrhunderts, welche dem Werke „de principiis" an die Seite gesetzt werden kann; aber sie misst doch einen viel beschränkteren Kreis von Gedanken aus als jenes Werk und ist im Sinne des Gregor selbst keineswegs eine vollständige Dogmatik[3]).

---

[1]) S. über Arianer und Orthodoxe das 7. Capitel.

[2]) Die Vorbehalte sind allerdings nicht unbedeutend. Theilt Gregor auch mit Origenes den Ausgangspunkt, nämlich den Gegensatz des geistig Göttlichen und des Sinnlichen, so hat er doch den Schöpfungsbegriff schärfer als Origenes gefasst und den Versuch gemacht, das Sinnliche als eine zum Wesen des Menschen gehörige Seite zu verstehen. Zuletzt aber bleibt auch für ihn die ganze Entwickelung, welche die christliche Theologie ergründet, ein kosmischer Process; er tritt nur nicht mehr so klar hervor wie bei Origenes, der übrigens auch schon, gemessen an Clemens Alex., Fremdes eingemischt hat.

[3]) Alles in der „grossen Katechese" ist rationell. Der Verf. beginnt mit der Darlegung der Trinitätslehre als der rechten Mitte zwischen jüdischem Monotheismus und heidnischem Polytheismus. Er zeigt auch, dass schon im alten Testament

Neben den Kappadociern ist Didymus von Alexandrien als Schüler des Origenes zu nennen. Es ist von unermesslicher Bedeutung geworden, dass kurz bevor der volle Traditionalismus sich über die Kirche gelagert hat, diese Männer für die theologische Wissenschaft im Sinne des Origenes eingetreten sind, ferner, dass sich gerade jetzt Abendländer fanden, welche die Gedanken derselben ihrem Heimathlande mittheilten, und endlich, dass die byzantinische Kirche es niemals gewagt hat, die Werke der Kappadocier (des Gregor von Nyssa) zu verdammen. Das Letztere vor Allem ist eine Thatsache, über die man staunen muss; aber was hätte man vom 6. Jahrhundert ab in der griechischen Kirche überhaupt noch besessen, wenn man zu den verdammten Kirchenlehrern und ihren Schriften auch noch die Hauptwerke des Gregor von Nyssa gefügt hätte? Weil aber die Orthodoxie der Kappadocier in der Kirche stets anerkannt geblieben ist[1]), darum ist auch Origenes selbst im Grunde stets nur als ein halber Häretiker erschienen. Man weiss bis heute in beiden katholischen Kirchen nicht recht, wie man sich zu ihm eigentlich stellen soll. Er ist doch ein Pfahl im Fleische der Kirche geblieben.

Dass die Dogmen von der Trinität und Incarnation — denn diese

---

sich diese Lehre findet (c. 1—4). Dann folgt die Darlegung der Menschwerdungslehre (c. 5—32), welche den eigentlichen Gegenstand der Katechese bildet. Sie wird nach den verschiedensten Seiten behandelt; Grund, Art und Weise, Erfolg der Menschwerdung werden besprochen. Sie wird ebenso aus den wesentlichen Eigenschaften Gottes bewiesen, wie aus dem Zustand der Menschen; es wird gezeigt, dass sie einerseits der Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht Gottes entspricht, andererseits den Zustand des Bösen, des Todes und der Freiheit im Menschen voraussetzt. Für Alle ist Christus Mensch geworden, aber er ist doch nur der Arzt für die Tugendhaften. Auch die alte Frage, warum er so spät erschienen sei, wird (c. 29) erörtert. Den Beschluss bilden Darlegungen über die Taufe, das Abendmahl und den Glauben, welche die Wiedergeburt, d. h. das tugendhafte Leben, constituiren (c. 33—40). Die Gedanken des Origenes, obgleich eigenthümlich centralisirt durch den Gedanken des Athanasius, schlagen doch überall durch, noch deutlicher freilich in einigen anderen Schriften desselben Verfassers.

[1]) Die Kappadocier haben sogar stets als die Koryphäen unter den Theologen gegolten. So sagt Theodorus Studita (Antirrhet. II adv. Iconom. p. 123 edit. Sirmond.): καὶ δὴ ἀκουσόμεθα τῶν κορυφαιοτάτων πατέρων, Γρηγορίου μὲν τοῦ θεολόγου . . . Βασιλείου δὲ τοῦ μεγάλου, und von Ersterem (Jamb. 67 p. 766): Βρονθῶν τὰ θεῖα τῇ βοῇ τῶν δογμάτων, Ἠχήσας ὄντως τὴν ὑπουράνιον, μάκαρ· Καὶ πάσας ἀπρὶξ μωράνας τὰς αἱρέσεις, Τὸν κόσμον ἐστήριξας ἐν τοῖς σοῖς λόγοις. Doch hat (seit dem 6. Jahrh.) Gregor von Nyssa durch die deutlich heterodoxen Lehren seine Verehrer in eine missliche Lage gebracht. Man hat sie vertuscht; der Autor steht den Griechen heute doch nicht auf derselben Höhe mit Basilius und Gregor von Nazianz.

gehören auf das Engste zusammen, und die Trinitätslehre ist in Hinblick auf die Incarnation festgestellt worden — der Glaube seien, stand am Ende des 4. Jahrhunderts fest. Der grosse Apollinaris, ein systematischer Theologe, übrigens ein Gegner der origenistischen Methode, und die Kappadocier haben diese Ueberzeugung sichergestellt. Damit war einerseits ausserordentlich viel und doch andererseits noch wenig gewonnen; denn was half es, diese Lehren zu bekennen, solange man sie vermittelst der Philosophie sehr verschiedenartig bearbeiten konnte, und so lange die übrige unendliche Zahl von Lehren, welche in den Kreis der Theologie gehörten und im Anschluss an das Symbol oder an die h. Schrift nothwendig erörtert werden mussten, jeder festen Ausprägung ermangelte? Wir müssen uns den Zustand während des ganzen 4. Jahrhunderts, und so auch an seinem Ende, mutatis mutandis wiederum oder vielmehr noch immer so denken, wie zur Blüthezeit des Gnosticismus, wenn auch ein kirchlicher common sense nicht gefehlt hat. Es gab noch keine anerkannte Vorstellung vom Wesen der Incarnation, nachdem der muthige und zuversichtliche Versuch des Apollinaris als häretisch abgewiesen war, und die hundert und aber hundert „Lehren", welche das trinitarische und christologische Dogma umspülten, waren schwankend und unsicher wie die Wellen des Meeres. Man wusste nicht, was in den „Glauben" gehört — die Psychologie? die Naturwissenschaft? Alles bot sich an, und Nichts konnte man ohne Gefahr für indifferent erklären —, und man war unsicher, in welcher Gestalt es zu ihm gehört. Man wusste nicht, wie die Bibel zu deuten sei, buchstäblich, typisch, pneumatisch; keine Art der Auslegung konnte man ganz acceptiren und keine ganz verwerfen. Man wusste nicht, was man im Jenseits zu erwarten habe; man war ebenso zweifelhaft über den Anfang der Dinge, wie über das Ende. Es gab noch Vorstellungen von Gott, der Erde, dem Himmel, Christus, dem herrlichen Paradies und dem schrecklichen Gericht, die denen der alten „Heiligen" des 2. Jahrhunderts ähnlich waren, und sie wurden mit geringerer Heiligkeit aber dem gleichen Fanatismus von den neuen Heiligen, den Mönchen, festgehalten. Es gab andererseits bei den Mönchen und sonst Vorstellungen, wie Origenes sie gehegt hatte, aus denen die bunten Bilder und die Dramatik verschwunden waren: man glaubte an die ewigen Welten, an die Stammverwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott, an das Eine in seiner Entfaltung zum Vielen und an das Viele in seiner nothwendigen Rückkehr zum Einen. Und über Origenes hinaus

schritten im 4. Jahrhundert Christen, selbst Kleriker. Ihnen waren die Hüllen und Masken, in welche Origenes die realistischen Kirchenlehren verwandelt hatte, noch durchsichtiger. Man war nun einmal Christ, weil alle Welt es war oder wurde; man wollte aber nicht aufhören, Philosoph zu sein. Mit der Trinitätslehre brauchte man sich kaum abzufinden; denn man hielt sie, Einiges an ihr verschiebend, für richtig, für vernünftig, für platonisch. Grössere Schwierigkeit machte die Incarnation; aber die Kappadocier selbst hatten gezeigt, wie man sie als vernünftig fassen könne. Man ging noch einen Schritt weiter; man nahm es mit der Menschheit, die der Gott angenommen, nicht so genau. Die Speculation fand Auswege genug, das Paradoxon abzuschwächen und auf das Niveau des Verständigen zurückzuführen. Hatte man aber irgendwie seinen Consensus mit Trinität und Incarnation formulirt, dann war man im Grunde frei und konnte sich der Ἑλληνικὴ παιδεία auch im Christenthum erfreuen, die Mythen desselben umdeutend[1]). Es gab aber auch christianisirte Philosophen, denen das Kunststück gelang, den sublimsten Spiritualismus mit der Superstition zu verbinden, indem sie eine cultische Immanenz des Pneumatischen in den sinnlichen, aber geweihten Dingen lehrten und die ganze Welt und die Geschichte in eine absteigende Reihe von Bildern und Symbolen verwandelten, die zugleich als wirkungskräftige Vehikel des Göttlichen erschienen. Die Schöpfung ist die Entfaltung des Einen in eine Welt von Ideen, Symbolen, Bildern — jede Potenz das Abbild einer höheren Potenz und das Urbild für eine niedere —, und die Erlösung ist in den Mysterien des Gedankens und des Cultus beschlossen, die da von Bild zu Bild, von Potenz zu Potenz hinaufführen zu dem All-Einen. So hatte Jamblichus gelehrt; neuplatonische Philosophen des 4. und 5. Jahrhunderts folgten ihm, und wie sie im Stande waren, durch diese Betrachtung die heidnischen Mythologieen und Culte zu conserviren, so übertrugen Christen dieselbe

[1]) Nichts ist hier lehrreicher, als den edlen Synesius zu studiren. So, wie er, werden beim Uebergang des 4. zum 5. Jahrhundert Tausende gedacht haben; aber die Aufrichtigkeit dieses Bischofs und die Klarheit seines Geistes haben Wenige besessen; s. vor Allem seinen Brief an seinen Bruder Euoptius, als er vor der Frage stand, ob er das ihm angetragene Bisthum annehmen solle oder nicht. Er war damals noch Neuplatoniker und hat, obgleich er nachmals seine Anschauungen etwas modificirt hat, doch nie aufgehört, es zu sein. Er hat es aber offen erklärt, dass er die Wissenschaft nicht aufgeben, wohl aber nach Aussen die mythische Hülle annehmen werde (τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν), da das Volk das helle Licht nicht ertrage. — Noch am Ende des 4. Jahrh. haben KVV. die zuerst von Celsus aufgestellte These bekämpfen müssen, Christus habe aus Plato geschöpft.

Auffassung und Methode auf das Christenthum. Hier erschien die Menschwerdung nicht mehr als isolirtes Paradoxon, sondern sie war der Specialfall oder die Begründung oder der nothwendige Erfolg des kosmischen Processes überhaupt. Der grosse, wahrscheinlich nach Alexandrien gehörende Unbekannte, den man Pseudodionysius nennt, „hat den Neuplatonismus, an dem die anderen Kirchenlehrer nur schüchtern (?) gekostet, in einer durchgeführten Weltanschauung in die griechische Kirche und Theologie eingeschleift und auf dieser Grundlage seine Theorie von der himmlischen Hierarchie und ihrem irdischen Abbilde, der kirchlichen Hierarchie, aufgebaut“ [1]). Dionysius scheint kirchlicher Realist zu sein; er lässt alles Realistische gelten; in Wahrheit aber ist Alles nur Hülle; es wird Nichts und geschieht Nichts, was nicht von selbst im Process des Kosmos sich auswirkt. Dabei ist unverkennbar, dass das Wesen des Guten erkannt ist, wenn auch die Ausdruckweise nicht genügt — es ist die innere Einigung mit Gott [2]). Es ist von unsäglicher Bedeutung

[1]) Steitz, Jahrbb. XI S. 195.

[2]) Ueber das System des Dionysius s. Steitz, a. a. O. S. 197—229. Grundgedanke des Dionysius ist die absolute Transcendenz Gottes; allein Gott ist ihm zugleich absolute Causalität; als Causalität steht er noch immer ausserhalb der Welt (des Vielen), aber die von ihm ausgehenden Kräfte können doch andererseits als eine Selbstvervielfältigung (πολλαπλασιάζεσθαι) betrachtet werden. So ist der Versuch gemacht, den Gedanken der Transcendenz des Einen mit dem Pantheismus zu verbinden. Dieses Eine ist Drang und Bewegung vermöge des ihm innewohnenden ἔρως (ἀγάπη), und so strömt es aus sich selber hervor, um wieder zu sich selber zurückzukehren. Dieses Hervorströmen ist aber identisch mit der Setzung der προορισμοί und παραδείγματα, d. h. die Endlichkeit als reine Formen gedacht existirt von Ewigkeit in Gott selber, ja sie ist, als Eins befasst und gedacht, er selbst. In ihm und von ihm sind die Potenzen stets immateriell, ungetheilt, einig. Der ganze Weltprocess ist also vom Standpunkte Gottes lediglich reine Selbstbewegung, von unten angeschaut aber ein Process der Entfaltung, Theilung und des Absteigens und wiederum des Aufstieges, der Vereinigung und der Rückkehr zu dem Einen. Immer soll Beides festgehalten werden, die Ruhe und die Bewegung, die Transcendenz und die Immanenz, die Einheit und die Vielheit. Dem entspricht die kataphatische und die apophatische Theologie. Jene steigt von Gott zu den Dingen herab, um aus den Wirkungen auf das absolute, unerschöpfliche Wesen des Einen zu schliessen; diese steigt von den Dingen zu Gott hinauf, um alles Vorstellbare von ihm zu negiren und ihn erhaben zu finden über den Gegensatz des Irrthums und der Wahrheit, des Nicht-Seins und des Seins. Die letztere ist dem Dionysius die zutreffendere, aber Beide sollen sich nicht widersprechen; denn die Gottheit liegt eben noch über den Gegensätzen, welche die Aussagen der apophatischen und der kataphatischen Theologie bilden. In dem 5. Brief sagt Dionysius (I p. 594 ed. Corder): ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς — wie oft ist das seitdem von

geworden, dass vom 6. Jahrhundert ab die Schriften des Unbekannten, die auch aristotelischen Einfluss verrathen, für die Schriften eines

Mystikern wiederholt worden! —, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ θεὸς λέγεται· καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίου φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ θεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾷν μηδὲ γινώσκειν, ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὅρασιν καὶ γνῶσιν γιγνόμενος. Der Gedanke der Transcendenz Gottes ist doch das Entscheidende. Zu dem unbewegten Beweger strebt jeder Geist, ja jedes Ding auf seine Weise. „Es geht ein namenloses Sehnen durch alle Adern der Natur"; Gott selbst kommt nicht näher; aber man kann sich zu ihm aufschwingen. Von ihm entfernt sein, ist das Böse; es ist ein reines Negativum; vor Gott ist es gar nicht; denn es ist ein Privativum an den Vielen, die doch vor Gott immaterielle Einheit sind. Es ist das der Natur der verschiedenen Wesen und Dinge, je nach ihrer Eigenart, nicht Entsprechende, das Naturwidrige. Sofern sie sind, sind sie gut; sofern sie aber das nicht sind, was sie sein sollten, haben sie das Böse an sich. Wie sie aber das nicht sein können, was sie sein sollen, bleibt dunkel. Liegt es in der Vervielfältigung an sich oder in einem unbekannten Hemmenden? Jedenfalls ist das Gute die Vereinigung mit Gott. Hier nun setzt die eigenthümlichste, mystisch-scholastische Arbeit des Dionysius ein. Die Einigung hat, wie Alles, ihre Stufen; sie vollzieht sich durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. Wie die Sonne die Finsterniss vertreibt, dann Alles mit Licht erfüllt und zur Vollendung bringt, so wirkt auch die Gottheit. Und Alles im Kosmos dient diesem Processe; er ist das zu Erlösende und das Erlösende; er ist eine Welt von Symbolen, die zu Gott führen, die aber im Diesseits nicht völlig überschritten werden können; denn wir sehen nur durch einen Spiegel in einem dunklen Wort. Der Process selbst ist kein reiner Denkprocess; das Denken begleitet ihn nur; er ist ein Process der Einwirkung des Seins auf das Sein; daher das Bild und die Weihe, die empfunden sein wollen von der Seele, die in Passivität ist und sich ihnen hingibt. Desshalb steht am Schlusse die passive Intuition, in welcher der Mensch an Nichts Aeusserlichem mehr Theil hat, überhaupt Nichts Positives mehr empfindet, sondern Alles verneinend in das Unergründliche aufgeht. Doch es gibt keine Negation, von welcher die Gottheit nicht noch immer durch ein ὑπέρ geschieden wäre; die Phantasie muss doch ihren Anker vor den Thoren des Unerforschlichen und Unfassbaren niederwerfen. Die reinigenden, erleuchtenden und vollendenden Weihen werden den Menschen durch die himmlische und die kirchliche Hierarchie mitgetheilt. Zwischen diese und die Gottheit hat aber Dionysius die kirchlichen Lehren von der Trinität und Incarnation gestellt. Jene wird äusserlich im Ganzen orthodox behandelt, so jedoch, dass auch sie im Grunde als blosse Offenbarungstrinität erscheint, d. h. die Hypostasen werden doch als die Anfänge der Vervielfältigung der Gottheit betrachtet, die sich in der himmlischen Hierarchie fortsetzt; indessen ist diese Betrachtungsweise verhüllt. Was die Incarnation betrifft, so lässt das System natürlich für sie keinen Raum; denn es kann, auf die Transcendenz der Gottheit gesehen, überhaupt keine Menschwerdung anerkennen, und, auf die Immanenz gesehen, ist der ganze Process des Kosmos selbst Versinnlichung der Gottheit in der Welt. Dennoch wird sie behauptet; aber sie ist, weil es unmöglich war, nicht zum Centrum gemacht, sondern dient zur Grundlage verschiedener Speculationen und zur Illustrirung werthvoller Gedanken. Gedacht

apostolischen Mannes gehalten worden sind. Der Neuplatonismus und die Cultusmystik sind dadurch für klassisch-christlich erklärt worden.

Die Vertreter des kirchlichen common sense am Ende des 4. Jahrhunderts empfanden die Heterodoxieen sehr wohl, die trotz und neben dem Bekenntniss zur Trinität und Incarnation bestanden, ja Einige von ihnen waren selbst mit dem Gemeingiltigen nicht zufrieden. Sie verlangten einen Gott mit Augen, Ohren und Gliedern, eine Auferstehung mit Haut und Haaren, und ein sichtbares Herrlichkeitsreich Christi am Ende der Dinge. Selbst ein trefflich gebildeter Exeget, Apollinaris, machte im letzteren Punkt mit ihnen gemeinsame Sache. Für die Heterodoxieen suchte man nach einem Urheber; man konnte dem Manichäismus nicht Alles aufbürden. Die Ἑλληνικὴ παιδεία galt als schuldig und desshalb auch der Mann, von dem man nicht ohne Grund sagte, er habe sie in die christliche Theologie eingeführt — Origenes. In Aegypten bei den sketischen Mönchen und in Palästina, wo Origenes viele Verehrer hatte, erhob sich ein leidenschaftlicher Widerspruch. Es war vor Allem der beschränkte, aber ehrliche Epiphanius, der in Origenes den Vater des

---

ist der Erfolg der Menschwerdung in Jesus als Potenzirung der menschlichen Natur, nicht eigentlich als Verschmelzung zweier Naturen (dennoch der Ausdruck: καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια); denn das Göttliche bleibt auch innerhalb der Erscheinung Jesu verborgen und unerfassbar. Die Menschwerdung ist in gewisser Weise auch Verhüllung der Gottheit, wie alle Symbole und alles Erscheinende. An Jesus knüpft Dionysius auch einige realistisch-kirchliche Lehren über Erlösung, Dämonensieg, θεογενεσία an; im Grunde aber ist und bleibt die Menschwerdung die Darstellung der göttlichen Selbstentfaltung überhaupt. Im System fällt das Schwergewicht, die thatsächliche Erlösung der Einzelnen betreffend, auf die beiden Hierarchieen und auf die Mysterien. Diese Hierarchieen sind echt neuplatonisch. Die himmlische Hierarchie wird von den abgestuften Engelchören gebildet (Triaden, s. oben Cap. 4), die, selbst von der je höheren Stufe geheiligt, die je untere heiligen — auch der geschichtliche Christus hat unter ihnen gestanden —; die kirchliche Hierarchie sind die Bischöfe, Priester und Diakonen, und die Mittel, die von unten nach oben wirken, sind die sechs Mysterien (s. Cap. 10). In der Schrift über die kirchliche Hierarchie sind diese Mysterien genau erklärt. Jede offen heterodoxe Meinung ist, wie überhaupt, so auch hier vermieden. „Der Areopagite hat der Kirche eine Auslegung sämmtlicher Mysterienhandlungen gegeben, wie sie dieselbe bis dahin nicht besessen hatte, in der jeder Cultusact seine besondere tiefere Beziehung und geheime Bedeutung hat. Seine Auslegung schliesst sich der Form nach an das christliche Dogma an und konnte darum den kirchlichen Theologen der folgenden Jahrhunderte als Muster dienen. Sachlich freilich stellt sich die Sache anders; denn die christlichen Dogmen erscheinen selbst nur als Einkleidung neuplatonischer Ideen, denen die spröde Form unnachgiebig widerstrebt."

Arianismus und vieler anderer Häresieen erkannte. Das umfangreiche Capitel in seinem Panarion (h. 64) wider denselben ist die erste und nicht ungeschickte Streitschrift des kirchlichen Traditionalismus wider Origenes, die wir besitzen; sie bleibt nicht in Einzelheiten hängen, sondern sie bestreitet e fundamento das Recht einer Theologie, wie Origenes sie geboten, in der Kirche[1]). Die dem Panarion angehängte „Expositio fidei catholicae ecclesiae" zeigt freilich das gänzliche Unvermögen des Epiphanius, den Glauben zur Darstellung zu bringen; er kommt wie gewöhnlich vom Hundertsten in's Tausendste, und der thetische Gehalt ist ausserordentlich dürftig. Aber der Angriff auf Origenes (vgl. auch den etwas älteren „Ancoratus") eröffnet doch den ersten grossen Kampf in Bezug auf die Frage, ob die wissenschaftliche Theologie im Sinne des Origenes berechtigt sei oder nicht. Die Geschichte dieses Kampfes gegen Origenes hat Walch mit gewohnter Gründlichkeit beschrieben. Es ist bekannt, wie der Kreis von mönchischen Verehrern des Origenes, der sich in Palästina zusammenfand und den Schutz des gleichgesinnten Bischofs Johannes von Jerusalem genoss, unliebsam gestört wurde durch das Auftreten des Epiphanius. Der Traum, eine Säule der Kirche und ein Theologe wie Origenes zugleich sein zu können, zerrann. Hieronymus zog es vor, Säule zu bleiben und den Origenes preiszugeben. Nach seinem Abfall und dem Verrathe an seinem Freunde Rufin ist er der Vater der „kirchlichen Wissenschaft" geworden. In gewissem Sinne ist er auch heute noch für diese „Wissenschaft" typisch. Sie lebt von den Fragmenten der Männer, die sie verketzert. Sie nimmt immer gerade so viel von diesen an, als die Zeitverhältnisse es erlauben, und hält von dem Alten soviel fest, als sich mit Anstand behaupten lässt. Sie treibt etwas Buchstabendienst und etwas Allegorie und etwas Typik. Sie geht scheinbar unbefangen auf alle Fragen ein; aber das Unbequeme umzieht sie mit tausend erfundenen Schwierigkeiten. Sie ist stolz auf ihren Freisinn in Dingen, auf die nichts ankommt, und verbirgt sich, wenn es heiss hergeht, zuletzt hinter eine eherne Skepsis. Sie bezeichnet ihre Freunde als „gutgesinnt", als homines boni und verlästert ihre Gegner. Wo keine Ausflucht mehr möglich ist, setzt sie die unerbittliche geschichtliche Thatsache als Untersatz an, dem sie aus ihren Vorurtheilen einen Obersatz überordnet, und „löst" dann mit Hülfe piquanter Einfälle das syllo-

[1]) H. 64 c. 73: Σύ, Ὠριγένη, ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας τυφλωθεὶς τὸν νοῦν ἐξήμεσας τὸν ἰὸν τοῖς πειθεῖσί σοι, καὶ γέγονας αὐτοῖς εἰς βρῶμα δηλητηρίου, δι' ὧν αὐτὸς ἠδίκησαι ἀδικήσας τοὺς πλείους.

gistische Problem. Sie kann unglaublich leichtfertig und wiederum banausisch gelehrt sein, wie es gerade zweckmässig ist. Nur eine Frage steht nicht in ihrem Katechismus, und man hat stets Mühe, sie ihr aufzunöthigen: was ist geschichtliche Wahrheit? Das ist die Wissenschaft des – Hieronymus.

Der Bruch des Epiphanius mit Johannes führte zu einer Einmischung des alexandrinischen Bischofs Theophilus, der damals noch den „Anthropomorphiten“ nicht Recht geben wollte und den Origenes hielt. Auch Rom nahm an dem Streite Antheil, der, zwischen den Bischöfen beigelegt, zwischen den beiden Gelehrten auf's Neue entbrannte. Rufin vermochte die Orthodoxie des Origenes nur durch die missliche Annahme zu schützen, dass die „Häretiker“ seine Werke verfälscht hätten. Das half aber weder ihm selber noch dem Origenes. Origenes wurde (399) in Rom von dem unwissenden Anastasius verdammt, Rufin censurirt. Die Irrthümer, welche man dem Origenes vorwarf (s. Hieron. ad Pammach.), waren: eine subordinatianische Trinitätslehre, die Lehre von der Präexistenz der Seelen und von ihrer Strafversetzung in die Leiber, die Ansicht von der zukünftigen Bekehrung des Teufels und der Dämonen, die Deutung der Thierfelle (Gen. 3) auf den Leib, die Spiritualisirung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die Umdeutung des Paradieses ins Geistige, die zu weit greifende allegorische Methode, u. s. w. Aber nicht nur Rom, sondern auch Alexandrien sagte sich von Origenes los. Theophilus sah seine Machtstellung in Aegypten erschüttert, wenn er sich nicht auf die Massen des bornirten und fanatischen Mönchthums, die Anthropomorphiten, stützte, in deren Kreisen man einen materiellen Gott mit Knütteln vertheidigte und sich an der alten apokalyptischen Litteratur sättigte. Theophilus sattelte um, gab, auch persönlich gereizt, die Verehrer des Origenes unter den Mönchen preis und schleuderte gegen ihn, unter Zustimmung Roms, seine Anatheme. Die verläumderischen Osterschreiben des Theophilus gegen den Origenismus hat Hieronymus, immer bestrebt den ihm anhaftenden Makel früherer Verehrung des grossen Theologen zu tilgen, ins Lateinische übersetzt, obgleich er die Verläumdungen durchschauen musste. In Konstantinopel aber folgte dem Kampf des Theophilus wider seine einstigen Freunde, die nitrischen Mönche, jene empörende Action, deren Opfer Chrysostomus geworden ist. Es war der erste gewaltsame Versuch des alexandrinischen Patriarchen, der durch den Bund mit den Massen in seiner Diöcese eine sichere Stellung gewonnen hatte, sich des konstantinopolitanischen Patriar-

chats, der Hauptstadt und der Gesammtkirche des Orients zu bemächtigen.

Das Ansehen des Origenes war indess nur im Occident durch diese Unternehmungen wirklich tief erschüttert. Hieronymus redete demselben ein, dass Origenes der Vater des Pelagianismus sei; Vincentius von Lerinum stellte ihn neben Apollinaris und anderen Ketzern als ein Exempel aus; Leo I. hielt ihn für einen Häretiker, und Gelasius schärfte ein, dass man sich in Bezug auf Origenes' Werke an das Urtheil des Hieronymus zu halten habe. Die Orthodoxie in Bezug auf alle die Lehrpunkte, die neben dem Trinitäts- und Incarnationsdogma standen, im Abendland kaum je controvers, behauptete sich ohne Schwanken. Hieronymus wurde hier der massgebende Theologe und Exeget. Alterthümliches und Eigenartiges, was jedoch nicht in der Linie des Origenismus gelegen hatte, verschwand dem gegenüber im Abendland immer mehr.

Anders im Morgenland. Die Umsetzung des Streits über Origenes in einen Kampf der beiden grossen Patriarchen, in welchem von Origenes bald nicht mehr die Rede war, und die freilich verspätete Rehabilitation des Chrysostomus kamen dem angefochtenen Ansehen des grossen Theologen zugut. Aber auch abgesehen davon — so leicht war es nicht, sein Ansehen zu entwurzeln, dass ein einzelner Bischof, sei es auch der gewaltigste, das vermocht hätte. Seine Person war das Symbol der Ἑλληνικὴ παιδεία, die man nicht missen wollte. Man wollte das kirchliche Dogma anerkennen, d. h. die Lehre vom Dreieinigen und vom Menschgewordenen; aber daneben wollte man die Freiheit haben, sich in der Wissenschaft zu bewegen. Die Kirchengeschichte des Sokrates zeigt das ungebrochene Ansehen des Origenes (s. oben S. 28 u. sonst); schon vor Sokrates hatte der berühmte Euagrius Ponticus ihn energisch vertreten, und selbst Sozomenus, mönchisch und beschränkt, ist kein Gegner des Origenes gewesen. Der Ausbruch der nestorianisch-monophysitischen Streitigkeiten über die Frage, wie die Incarnation zu verstehen sei, drängte bald alles Andere in den Hintergrund und schaffte auch dem Origenes Frieden.

Hier ist es angezeigt, auf das antiochenische Patriarchat und seine Nachbarschaft einen Blick zu werfen. Die Verhältnisse waren ganz eigenartige. Im Osten wimmelte es von alten und jungen Secten. Alles zog sich dorthin, und neben dem officiellen Christenthum, das sich wohl nur in den griechischen Städten fand, gab es eine Musterkarte der verschiedensten christlichen Gemeinschaften. Noch

im 5. Jahrhundert hatten die Bischöfe dort Kämpfe zu bestehen, die in Rom, Byzanz und Alexandrien schon im 3. Jahrhundert fast erloschen waren. Daher haben die dortigen oder von dorther stammenden Bischöfe noch das hohe Selbstbewusstsein, fortwährend die Kämpfe des Herrn zu führen und von Sieg zu Sieg zu eilen. Nestorius, Theodoret u. A. brüsten sich gegenüber den westlichen Brüdern mit ihren Verdiensten als Ketzerbestreiter[1]); auch Chrysostomus war ein unerbittlicher Ketzerfeind. In der That hat die Fortdauer dieser Kämpfe eine grosse Bedeutung für die Gesammtkirche gehabt. Gnosticismus und Manichäismus sassen den Bischöfen des Ostens auf dem Nacken und nöthigten sie, an der alten antignostisch ausgeprägten regula fidei streng festzuhalten. Sie konnten sich nicht, wie in Alexandrien und Konstantinopel, allein für die Incarnation interessiren. Sie mussten den ganzen Umfang der Lehre, Stück für Stück, vertreten und waren so gehindert, sich einer überschwänglichen Idee in die Arme zu werfen. Sie waren mönchisch fromm wie die Aegypter, ja ihre Bischöfe übertrafen die ägyptischen in der Askese; sie waren im Cultischen nicht minder realistisch wie die Anderen; sie standen ebenso voran, wo es galt, eine alte Lehre zu schützen. Aber ihre wissenschaftlichen Theologen — Palästina steht für sich — waren keine Origenisten, und in ihren Kämpfen gegen die Häresieen konnten sie den Origenismus auch nicht brauchen. Sie brauchten eine buchstäblichere und wiederum verständigere, minder überschwängliche Exegese und eine nüchterne Philosophie. Beides war ihnen von Lucian gegeben, und es ist letztlich ein und dieselbe Schule, die von Lucian bis zu Theodoret reicht und sich noch weit

[1]) Die jüngeren ketzerbestreitenden Compendien, soweit sie nicht blosse Excerpte aus älteren sind, stammen sämmtlich aus dem Orient (Epiphanius, Theodoret, Esnik u. s. w.). Bekanntlich haben auch die muhammedanischen Gelehrten, neben den späteren nestorianischen und jakobitischen, ihre Aufmerksamkeit den im Orient noch bestehenden christlichen Secten geschenkt, deren einer der Islam das Beste, was er hat, verdankt. Theodoret ist voll Eigenlob für seine Thaten und spielt sie, um seiner gefährdeten Orthodoxie aufzuhelfen, immer wieder aus. Ep. 81 (IV p. 1141 ed. Schultze) schreibt er: κώμας ὅκτω τῆς Μαρκίωνος καὶ τὰς πέριξ κειμένας, ἀσμένας πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐφοδήγησα· ἄλλην κώμην Εὐνομιανῶν — man sieht, die Secten sind stammartig etablirt — πεπληρωμένην καὶ ἄλλην Ἀρειανῶν τῷ φωτὶ τῆς θεογνωσίας προσήγαγον. καὶ διὰ τὴν θείαν χάριν οὐδὲ ἓν παρ' ἡμῖν αἱρετικῶν ὑπελείφθη ζιζάνιον. Ep. 145 (IV p. 1246) erzählt er, wie er stets gegen Griechen, Juden, Arianer, Eunomianer, Apollinaristen und Marcioniten gestritten, ibid. p. 1252: πλείους ἢ μυρίους τῶν τοῦ Μαρκίωνος πείσας προσήγαγον τῷ παναγίῳ βαπτίσματι. Haeret. fab. I, 20 berichtet er, dass er mehr als 200 Exemplare des Diatessarons confiscirt habe.

über ihn hinaus in die christlichen Schulen des persischen Reiches erstreckt. Von der Art und Bedeutung derselben ist oben in verschiedenen Capiteln gehandelt worden (s. besonders Cap. 3). Sie hat die Hermeneutik des Origenes scharf bekämpft, den grossen Mann aber nicht verketzert. Ihre eigene exegetische und biblisch-theologische Methode, freilich um treffliche Bestandtheile vermindert, durch einiges Buchstäbliche und einiges Allegorische vermehrt, ist, in Folge ihrer Zweckmässigkeit und Dank des Ansehens des Chrysostomus, allmählich die herrschende geworden. Auch die Anwendung der aristotelischen Philosophie in der antiochenischen Schule ist ein Hinweis auf die Zukunft. Aber der Tüchtigste der Antiochener ist schliesslich um seiner Christologie willen dem Gericht verfallen, und über die Christologie hinaus ist er verschiedener Häresieen, vor Allem auch des Pelagianismus, geziehen worden. In der That, sein ganzes System — er hat in höherem Masse als irgend ein Anderer nach Origenes ein solches besessen — ist ein rationelles; es ist natürliche Theologie ohne jede Ueberschwänglichkeit. Er macht daher der Kirche, die in seiner Verdammung doch nicht weiter gehen will, als das 5. Concil, ja die Verurtheilung der „Capitel“ nur bedingt anerkennt, auch heute noch grosse Schwierigkeit. Ohne die Kühnheit Theodor's, seine Anthropologie und Gnadenlehre ebenso wie seine Christologie dem Herkömmlichen annähernd, hat Theodoret gearbeitet. Unter Anderem hat er seinem Compendium der häretischen Fabeln ein 5. Buch: „θείων δογμάτων ἐπιτομή“, angehängt, welches als der erste systematische Versuch nach Origenes bezeichnet werden muss und augenscheinlich auf Johannes Damascenus von grossem Einfluss gewesen ist. Diese „Epitome“ hat eine hohe Bedeutung. Sie verbindet das trinitarische und christologische Dogma mit dem ganzen Kreise der an das Symbol angeknüpften Lehren. Sie zeigt eine ebenso ausgeprägt biblische, wie kirchliche und verständige Haltung. Sie hält überall die rechte „Mitte“ inne. Sie ist fast vollständig (das Abendmahl fehlt) und berücksichtigt namentlich auch die realistische Eschatologie wieder [1]). Sie hat keine der an-

[1]) Theodoret handelt 1) von dem Principe und vom Vater, 2) vom Sohn, 3) vom h. Geist und den göttlichen Namen, 4—9) von der Schöpfung, der Materie, den Aeonen, den Engeln, den Dämonen und dem Menschen, 10) von der Vorsehung, 11—15) von der Menschwerdung und zwar im Allgemeinen sowohl, als in Beziehung auf die einzelnen Lehrpunkte, dass er einen wirklichen Leib, dass er auch eine Seele, dass er überhaupt die vollkommene Menschennatur angenommen und dass er diese Natur wiedererweckt habe, 16) von der Identität

stössigen Lehren des Origenes aufgenommen, und doch ist Origenes nicht als Ketzer behandelt [1]). Ein System ist diese Epitome nicht; aber die immer gleiche Nüchternheit und Klarheit in der Behandlung des Einzelnen und die sorgfältige biblische Begründung verleihen dem Ganzen ein einheitliches Gepräge. Genügen konnte es freilich noch nicht, erstlich schon um der Person seines Urhebers willen, sodann weil alles Mystische und Neuplatonische diesem Lehrinbegriff fehlte.

In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts war Alles mit dem Chalcedonense beschäftigt. Der Christologe, den die Bischöfe und Mönche am besten verstanden hatten, Cyrill von Alexandrien, musste sich sein Ansehen neben dem Chalcedonense erst vollständig wieder erkämpfen. Die beiden einzigen grossen Theologen, welche die Kirche des Orients besessen hat, Origenes und Theodor — Jener ein Epigone Plato's, Dieser ein Epigone des Aristoteles, Beide Biblicisten, aber in sehr verschiedener Weise — waren discreditirt, aber nicht verdammt. Auf dem Boden Palästina's, unter den dortigen Mönchen, war es, wo die Verehrung des Origenes mit der Verehrung des Theodor zusammentraf. Von den lebendigen geistigen Bewegungen in den Klöstern Palästina's am Anfang des 6. Jahrhunderts haben wir gute Kunde. Der Origenismus erlebte dort eine förmliche Renaissançe, wenn er auch nie ausgestorben war [2]). Gerade auch die „Sonderlehren" des Origenes, wie sie der rationellen Mystik entsprungen waren, wurden wieder aufgenommen oder doch für disputabel erklärt. Man berief sich für das Recht derselben auf die Kappadocier. In sehr verschiedenen Nuançen war der Origenismus vertreten. Es gab eine äusserste Rechte, und selbst Säulen der Orthodoxie fanden sich auf dieser Seite [3]), und es gab eine Linke, die in Kühnheit über Origenes noch hinausschritt. Origenes leitete einige Verehrer zum Areopagiten und zu den Neuplatonikern über. Die Werke jenes Unbekannten wurden hervorgezogen, studirt und, wie

---

des gerechten und guten Gottes, 17) von Gott als dem Urheber beider Testamente, 18) von der Taufe, 19) von der Auferstehung, 20) vom Gericht, 21) von den Verheissungen, 22) von der zweiten Ankunft Christi, 23) vom Antichrist, 24) von der Virginität, 25) von der Ehe, 26) von der zweiten Ehe, 27—29) von der Hurerei, der Busse und der Enthaltung.

[1]) Theodoret hat ihn nicht in den Ketzerkatalog eingestellt.

[2]) S. Walch, a. a. O. S. 618 ff., Möller in der R.-Encykl. XI S. 112 f., Loofs, Leontius S. 274 ff., Bigg, a. a. O.

[3]) Leontius, wie Loofs gezeigt hat.

es scheint, bearbeitet. Bis zu dem unverhüllten Pantheismus schritten Einige vor, wie Stephen bar Sudaili, resp. der Verfasser des Buches des Hierotheus „über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit“ [1]). So dreist hatte kein Gnostiker des 2. Jahrhunderts eine nihilistische Philosophie an die Stelle des Christenthums gesetzt wie dieser [2]). Aber die Verehrer des Origenes fanden in Palästina ihre Gegner nicht nur an dem stumpfen Mönchsvolke und den Traditionalisten, sondern auch an den Anhängern der nüchternen Wissenschaft und der Christologie des Theodor von Mopsuestia. Und dazu strebte noch eine neue Macht auf, die aristotelische Scholastik, welche sich sowohl des monophysitischen Dogmas als des orthodoxen bemächtigte, aber nur mit diesem durch Leontius, den grossen Gegner des Nestorianismus und des Theodor, einen festen Bund schloss (s. oben S. 383 f.). Die antiochenische Schule wurde mit ihren eigenen Waffen geschlagen. Die grossen, durch ihr Alter geheiligten Dogmen der Kirche schienen ihre Weihe durch den neu erstarkten Aristotelismus zu erhalten, weil sie sich für eine dialektische Behandlung besonders eigneten. So zeigt das Zeitalter Justinian's die Kirche des Orients in lebhaftester geistiger Bewegung. Alle Grossmächte der Vergangenheit, der Neuplatonismus und Aristotelismus, Origenes und Theodor, waren wieder lebendig; eine neue Combination war im Anzug, und vergeblich schienen alle Bemühungen gewesen zu sein, den lebendigen Geist in der Kirche durch Concilsbeschlüsse zu ersticken. Allein die Be-

---

[1]) S. die Analyse dieses bisher nicht gedruckten, ausserordentlich interessanten Buches bei Frothingham (Stephen bar Sudaili 1886 S. 92 f.), der auch auf den Zusammenhang mit der Renaissançe des Origenismus gut aufmerksam macht.

[2]) Richtig Frothingham S. 49 f.: „His system was openly pantheistic, or, to speak more philosophically, Pan-nihilistic; for, according to him, all nature even to the lowest forms of animal creation, being simply an emanation from the Divinity-Chaos, finally returns to it; and, when the consummation has taken place, God himself passes away and everything is swallowed up in the indefinite chaos, which he conceives to be the first principle and the end of being, and which admits of no distinction.“ Die 5 Bücher haben nach Fr. folgenden Inhalt: „I On the God, the Universal Essence and distinct existences. II The various species of motion: the ascent of the mind towards the God, during which it must endure the sufferings of Christ. III The resurrection of the mind, the vicissitudines of its conflict with the powers of evil, and its final identification with Christ. IV The mind becomes one, first with Christ, then with the Spirit and the Father, and finally becomes absorbed. V All nature becomes confounded with the Father; all distinct existence and God himself passes away; Essence alone remains.“

wegungen waren doch nach Umfang und Energie nur beschränkte; die „neue Combination“ war in Wahrheit der Tod der wirklichen Wissenschaft — ein Denken aus der Mitte heraus, für welches das, was des Nachdenkens allein werth war, undiscutirbar feststand. Kleinliche Mönche, die sich gegenseitig verketzerten und denuncirten, führten das grosse Wort, und zu Konstantinopel sass ein Kaiser, der, selbst Theologe, nach dem Ruhme dürstete, ebenso eine uniforme Wissenschaft zu schaffen wie einen uniformen Glauben. Der Hader der palästinensischen Mönche und die Scholastik eines Theologen wie Leontius gaben ihm dazu die Möglichkeit. Der Kaiser brauchte den Befehl nicht zu erlassen, dass Origenisten und Theodorianer sich gegenseitig vernichten sollen; sie besorgten das selber. Es hat etwas Tragikomisches und erinnert an die Geschichte von den beiden Löwen, zu sehen, wie die beiden „Wissenschaften“, die des Origenes und die der Antiochener, im Zeitalter Justinian's einander aufzehren. Das 5. Concil bestätigte dies, nachdem der Kaiser selbst bereits früher, in dem Schreiben an Mennas, seine Verurtheilung des Origenes ausgesprochen und Vigilius (auch andere Patriarchen) sie wiederholt hatte. Die 15 Anathematismen gegen Origenes [1]), welche der Verdammung des Origenes auf dem Concil zu Grunde liegen, enthalten folgende Punkte: 1) die Präexistenz der Seelen und die Apokatastasis, 2) die Lehre von der oberen Welt der Geister, ihrer ursprünglichen Gleichheit und ihrem Fall, 3) die Ansicht, dass Sonne, Mond und Sterne in jene Geisterwelt gehören und auch gefallen seien, 4) die Lehre, dass die verschiedenartige Körperlichkeit der Geister Folge ihres Falles sei, 5) die Ansicht, dass die oberen Geister zu niederen, resp. zu Menschen, werden und umgekehrt, 6) des Origenes Lehre von der Schöpfung, und dass die Schöpfung kein Werk der Trinität sei, 7) die Christologie, nach welcher Christus auch für alle Geisterreihen (für jede in ihrer Weise) das geworden sei, was er für die Menschen durch die Menschwerdung geworden sei, so dass er verschiedene Körper angenommen und verschiedene Namen erhalten habe, 8) die Behauptung, dass der Logos nur καταχρηστικῶς Christus zu nennen, dass also zwischen Beiden zu unterscheiden sei, 9) die Meinung, nicht der Logos selbst, sondern ein creatürlicher νοῦς, den er angenommen, sei Mensch geworden, 10) die Behauptung von der Kugel- und ätherischen Gestalt des Auferstehungs-

[1]) Vgl. dazu die 10 Anathematismen im Briefe ad Mennam und die Vitae Sabae, Euthymii und Cyriaci, Loofs S. 290 f.

leibes und der Vernichtung des sinnlichen Leibes, 11) die Deutung des Gerichtes auf diese Vernichtung und die Annahme, dass es am Ende der Dinge nur immaterielle Natur (Geist) geben werde, 12) die Ansicht, dass der Logos sich mit jedem Menschen und Geiste ebenso verbinde wie mit dem νοῦς, den er angenommen (Irrthum der Isochristen, die sich auf Origenes beriefen, s. übrigens Methodius), 13) die Behauptung der Gleichheit des νοῦς, der Christus heisst, mit den anderen Vernunftwesen, 14) die Ansicht von dem schliesslichen Aufhören aller Vielheit der Hypostasen und der Vielheit der Gnosis, die Lehre von der Rückkehr zur Einheit und von der Apokatastasis, 15) die Ansicht von der Identität des vorzeitlichen und des endgiltigen Lebens der Geister.

Da man gleichzeitig die „drei Capitel“ verdammte, so war man den Origenes und den Theodor los. Dieser fand viel energischere Vertheidiger als Jener; aber die meisten seiner Verehrer standen ihm doch sehr fern. Dass das augustinische Abendland für ihn eintrat, zeigt am besten, dass man die Bedeutung dieses Eintretens nicht überschätzen darf. Die Verdammung der origenistischen „Sonderlehren“ bedeutete viel mehr. Fortab waren Tonnen gelegt, die das neuplatonische Fahrwasser, in dem man sich unter der Führung des „apostolischen“ Dionysius bewegte, absteckten. Die origenistische Vollendungslehre und seine Lehre von den Geistern und der Materie durften nicht mehr behauptet werden. Das Gericht war wieder an seinen Platz gestellt, ja ihm auch in Worten seine Bedeutung zurückgegeben. Man trieb die Cultusmystik weiter fort; sie gewann sogar einen neuen Aufschwung; aber sie hielt sich doch viel genauer an die Tradition. Die antignostische regula fidei war endgiltig wiederhergestellt, und der grosse Cultusmystiker des 7. Jahrhunderts respectirte sie nicht nur, sondern bewegte sich in ihr. Maximus Confessor verhält sich zu dem Areopagiten wie die Kappadocier zu Origenes und wie Theodoret zu Theodor [1]). Aber er ist nicht nur Mystiker; er ist auch Scholastiker und Dialektiker gewesen. Es gab keine kirchlichen Theologen mehr, welche selbständig „de principiis“ nachdachten. Nicht Gott, Welt, Freiheit, Christus und die Schrift waren mehr die Principien, sondern die festen Lehren über sie, welche man aus der Tradition schöpfte, waren die Principien. Die Wissenschaft lässt die Fundamente, wie die Kirche sie

[1]) S. über ihn den Art. von Wagenmann i. d. R.-Encykl. und Steitz XI S. 209; über die Cultusmystiker Sophronius von Jerusalem und Germanus von Konstantinopel s. Steitz XI S. 238 f. 246 f.

schützt, gelten; sie zieht in das obere Stockwerk und baut dort weiter. Freilich — eine verborgene Freigeisterei ist doch übrig geblieben. Wenn Alles Symbol und Bild ist, so kann — mag das Spirituelle noch so innig mit dem Sinnlichen verbunden sein — der Gedanke nie untergehen, dass der Theologe die Gleichnisse nicht bedarf, welcher im Stande ist, die Sache zu erfassen. Mögen Mystik und Scholastik selbst vor einer Bilderphilosophie in des Wortes verwegenstem Sinn nicht zurückschrecken; sie können die Betrachtung nicht ersticken, welche jegliches Bild und jede Geschichte für eine Hülle nimmt, und sie können die Selbstbeurtheilung des Christen nicht tadeln, der sich schämt, in diesem Leibe zu stecken [1]).

Für die μάθησις galten vor Allem die Kappadocier (die beiden Gregore, neben ihnen Athanasius und Cyrill) als entscheidend, für die μυσταγωγία der Areopagite und Maximus, für die φιλοσοφία Aristoteles, für die ὁμιλία Chrysostomus. Der Mann aber, der das Alles zusammengefasst hat, der die scholastisch-dialektische Methode, die Leontius auf das Incarnationsdogma angewendet hatte, auf den ganzen Umkreis der „göttlichen Dogmen", wie Theodoret denselben festgestellt, übertragen hat, war Johannes Damascenus. Durch ihn gewann die griechische Kirche das orthodoxe System; aber nicht nur die griechische Kirche. Die Bedeutung des Werkes des Damasceners ist für das Abendland nicht geringer [2]). „Er ist der Schlussstein der alten und der Uebergang zu einer neuen Zeit, weil bekanntlich durch Uebertragung ins Lateinische seine Schriften eine Grundlage für die mittelalterliche Theologie des Abendlandes geworden sind." Vor Allem ist er Scholastiker. Jede Schwierigkeit ist ihm nur die Aufforderung, künstlich die Begriffe zu spalten und einen neuen Begriff zu finden, dem Nichts in der Welt entspricht, als eben jene Schwierigkeit, die durch den neuen Begriff gehoben werden soll. Auch schon die Grundfrage der Wissenschaft des Mittelalters ist von Johannes gestellt, die Frage nach dem Nominalismus und Realismus; er löst sie durch einen modificirten Aristotelismus. Alle Lehren sind ihm bereits gegeben; er entnimmt sie den Concilsbeschlüssen und den Werken der anerkannten Väter. Für die Aufgabe der Wissenschaft hält er, sie zu bearbeiten. Dabei sind die beiden Hauptdogmen eingestellt in den Kreis der Lehren des alten,

[1]) Das Wort stammt von Porphyrius, der es von Plotin gebraucht hat (Vita 1): Πλωτῖνος ὁ φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.

[2]) S. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I S. 49 ff. Bach beginnt mit gutem Grund S. 6—49 mit Dionysius und Maximus.

antignostisch interpretirten Symbols. Von der allegorischen Erklärung der heiligen Schrift ist ein sehr bescheidener Gebrauch gemacht. Der Buchstabe der Schrift herrscht im Grossen und Ganzen, jedenfalls viel durchgreifender als bei den Kappadociern. In Folge dessen ist auch die natürliche Theologie stark verdeckt; sehr realistische Schrifterzählungen, die gläubig hingenommen sind, umranken dieselbe [1]). Was aber das Empfindlichste ist — der straffe Zusammenhang, welcher bei Athanasius, Apollinaris und Cyrill von Alexandrien die Trinität und Incarnation, überhaupt das Dogma, mit dem Gedanken des Heilsgutes verbindet, ist ganz gelockert. Johannes hat — die Lockerung hat mit dem Chalcedonense begonnen — eine Unzahl von Dogmen, die geglaubt werden müssen; aber sie stehen nicht mehr deutlich unter einem einheitlichen Zweckgedanken. Der Zweck, dem das Dogma einst als Mittel diente, ist geblieben; aber das Mittel ist ein anderes geworden: es ist der Cultus, es sind die Mysterien, in welche auch das 4. Buch ausmündet (IV, 17—25 sind als Anhänge zu betrachten). In Folge dessen entbehrt das System der inneren, lebensvollen Einheit [2]). Es ist im Grunde nicht Darlegung des Glaubens, sondern Darlegung seiner Voraussetzungen, und es hat seine Einheit an der Form der Behandlung, an dem hohen Alterthum der Lehren und an der heiligen Schrift. Die Dogmen sind das heilige Erbe des klassischen Alterthums der Kirche

---

[1]) Doch ist dabei die rationelle Methode keineswegs aufgegeben, im Gegentheil, festgehalten; s. z. B. die rationellen Beweise für die Trinität I, 6. 7.

[2]) Die Anlage des Werkes ist diese: das 1. Buch handelt von der Gottheit, der Trinität und den Eigenschaften Gottes, das 2. von der Schöpfung, den Engeln, dem Paradiese und dem Menschen und gibt eine ausgeführte Psychologie, das 3. Buch handelt von der Incarnation, den zwei Naturen und der Christologie (s. oben Cap. 9 Schluss), das 4. Buch setzt bis zum 8. Cap. die Christologie fort und handelt dann — höchst charakteristisch — von der Taufe (einschliesslich des μῦρον), vom Glauben, vom Kreuzeszeichen und vom Glauben, von der Anbetung gegen Osten, von den Mysterien (der Eucharistie), von der Gottesgebärerin Maria und der Stammlinie Christi, von der Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, von den Bildern und nun erst von der Schrift. Dem Capitel über die Schrift ist eine Reihe von Capiteln angehängt, welche hermeneutische Regeln der Schriftauslegung enthalten, so in Bezug auf die Aussagen der Schrift über Christus (hier die genauere Unterscheidung der τρόποι der hypostatischen Einigung), in Bezug auf die Aussagen über Gott in seinem Verhältniss zum Bösen, über den Schein zweier Principien, über das Gesetz Gottes und das Gesetz der Sünde und über den Sabbath. Die Capitel über Jungfräulichkeit, Beschneidung (die Stellung dieser Titel ist verkehrt), den Antichrist und die Auferstehung bilden den Beschluss.

geworden; aber sie sind gleichsam in den Boden gesunken. Der Bilderdienst, die Mystik und die Scholastik beherrschen die Kirche. Die letzteren beiden haben in der Folgezeit manche schöne Frucht getragen; denn der Geist, der zu Gott strebt, kann durch nichts erstickt werden, und auch eine gebundene Wissenschaft vermag zu bilden. Aber die Dogmengeschichte hat bereits seit einem Jahrtausend in der griechischen Kirche ihr Ende gefunden, und eine Wiederbelebung dieser Geschichte ist undenkbar. Jede Reformation kann hier nur beim Cultus einsetzen. Die Aufnahme einiger römisch-katholischer resp. protestantischer Theologumena in die jüngeren Katechismen und Lehrbücher ist bisher ohne Bedeutung geblieben und wird auch in Zukunft schwerlich eine solche erlangen.

## Berichtigungen.

S. 13 not. Z. 8 lies damaged.
S. 21 Z. 12 lies herbeigeführt.
S. 62 Z. 1 ist das Zeichen [1]) zu tilgen und auf S. 61 Z. 7 v. u. zu setzen
S. 72 Z. 27 lies wider.
S. 82 Z. 16 lies Inspirationsdogma.
S. 83 not. Z. 12 lies μυστηρίων.
S. 102 not. Z. 9 v. u. lies Sozomenos.
S. 124 Z. 5 lies den.
S. 192 Z. 13 lies streitenden.
S. 222 Z. 27 lies Quot.

gmengesch-
# 2422

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

2422